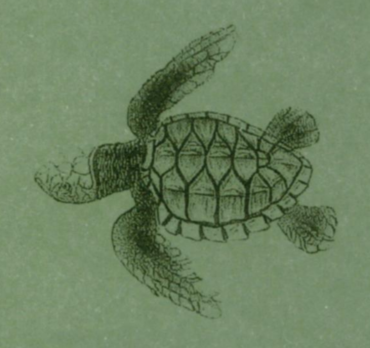
HISTORIA MEXICANA

VOLUMEN LV NÚMERO 3 ENERO-MARZO 2006

219



EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR EL CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE EL COLEGIO DE MÉXICO

Fundador: DANIEL COSÍO VILLEGAS
Director: ÓSCAR MAZÍN

Publicación incluida en el índice CLASE (http://www.dgbiblio.unam. mx/clase.html)

HISTORIA MEXICANA es una publicación trimestral de El Colegio de México. *Suscripción anual*: en México, instituciones e individuos, 300 pesos. En otros países, instituciones e individuos, 100 dólares, más veinte dólares para gastos de envío.

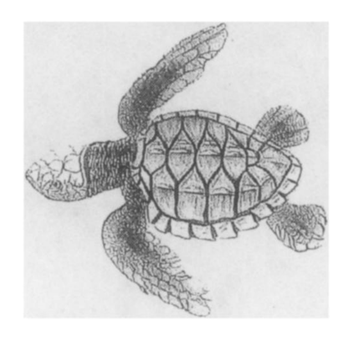
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D. F.
correo electrónico: histomex@colmex.mx
ISSN 0185-0172
Impreso en México
Se terminó de imprimir en enero de 2006 en Imprenta de Juan Pablos, S. A.
Mexicali 39, Col. Hipódromo Condesa, 06100 México, D. F.
Composición tipográfica: Literal, S. de R. L. MI.

Certificado de licitud de título, núm. 3405 y licitud de contenido, núm. 2986, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas, el 30 de septiembre de 1988, y número de reserva 04-2001-011613405600 del 16 de enero de 2001.

HISTORIA MEXICANA

VOLUMEN LV NÚMERO 3 ENERO-MARZO 2006

219



EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MEXICANA

VOLUMEN LV NÚMERO 3 ENERO-MARZO 2006

219

Artículos

717 SALVADOR CÁRDENAS GUTIÉRREZ
La lucha contra la corrupción en la Nueva España según la visión de los neoestoicos

767 ALEJANDRA OSORIO
La entrada del virrey y el ejercicio de poder en la Lima del siglo XVII

833 YANNA P. YANNAKAKIS
Hablar para distintos públicos: testigos zapotecos y resistencia a la reforma parroquial en Oaxaca en el siglo XVIII

895 BRIAN CONNAUGHTON
Voces europeas en la temprana labor editorial mexicana, 1820-1860

947 MOISÉS GONZÁLEZ NAVARRO
La ley Juárez

973 CONSUELO CUEVAS CARDONA e ISMAEL LEDESMA MATEOS
Alfonso L. Herrera: controversia y debates durante el inicio de la biología en México

Reseñas

1015 Sobre MÓNICA QUIJADA y JESÚS BUSTAMANTE (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo Ibérico (siglos XVI-XIX)* (Gabriela Vallejo)

1021 Sobre JUAN MANUEL PÉREZ ZEVALLOS, *Xochimilco ayer II* (Luis Alberto Arrioja Díaz Viruell)

1026 Sobre HÉCTOR CUAUHTÉMOC HERNÁNDEZ SILVA, *Xochimilco ayer III* (J. Edgar Mendoza García)
1032 Sobre BERND HAUSBERGER y ANTONIO IBARRA (eds.), *Comercio y poder en la América colonial. Los consulados de comerciantes, siglos XVII-XIX* (Matilde Souto Mantecón)
1037 Sobre MANUEL CHUST E IVANA FRASQUET, *La trascendencia del liberalismo doceañista en España y en América* (Alicia Tecuanhuey Sandoval)
1043 Sobre JOSÉ MARÍA IGLESIAS, *El estudio de la historia* (Sonia Corcuera)
1051 Sobre MARÍA ISABEL MONROY CASTILLO, *Sueños, tentativas y posibilidades. Extranjeros en San Luis Potosí, 1821-1845* (Patricia Arias)
1060 Sobre CLAUDIA AGOSTONI, *Monuments of Progress. Modernization and Public Health in Mexico City, 1876-1910* (Anne Staples)
1068 Sobre AIMER GRANADOS, *Debates sobre España. El hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX* (Carlos Illades)
1074 Sobre RICARDO MELGAR BAO, *Redes e imaginario del exilio en México y América Latina, 1934-1940* (Pablo Yankelevich)
1079 SOBRE VERÓNICA ZÁRATE TOSCANO, *Una docena de visiones de la historia. Entrevista con historiadores americanistas* (Josefina Zoraida Vázquez)

1087 **Resúmenes**

1091 **Abstracts**

VIÑETA DE LA PORTADA

CORDERO, "Tortuga pequeña recién salida del huevo", reproducida en *La Botánica en la Expedición Malaspina, 1789-1794*, Madrid, Pabellón Villanueva, Real Jardín Botánico, Quinto Centenario, Turner, 1989, «Encuentros».

LA LUCHA CONTRA LA CORRUPCIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA SEGÚN LA VISIÓN DE LOS NEOESTOICOS

Salvador Cárdenas Gutiérrez
Universidad Panamericana

LA LITERATURA ÁULICA NOVOHISPANA

La lucha para abatir el fenómeno de la corrupción burocrática en la Nueva España se presentó en muy diversos frentes. Por una parte, las leyes endurecieron las penas para los delitos de robo, cohecho y fraude; por otra, los rigurosos y temidos juicios de residencia que se practicaban a determinados funcionarios, al concluir su mandato se convirtieron, en ocasiones, en auténticas cacerías de brujas; pero no fueron sólo las leyes y los controles administrativos los medios empleados en esta lucha, cualquier acto público era buena oportunidad para denunciar las diversas formas de corrupción. Así, los sermones pronunciados en alguna fiesta solemne solían referirse con severidad a las prácticas inmorales de los burócratas, y lo mismo sucedía en los discursos, emblemas literarios y poemas que se reci-

Fecha de recepción: 6 de agosto de 2004
Fecha de aceptación: 7 de marzo de 2005

taban en las ceremonias de corte y en algunas festividades populares. Prácticamente en todas estas formas de expresión subyace un discurso moral contra la corrupción que se apoya directamente en la filosofía del neoestoicismo.[1]

En este trabajo me he propuesto ir en busca de la recepción y desarrollo de la doctrina neoestoica en los pensadores novohispanos tal como aparece en esos impresos que abundan en nuestras bibliotecas virreinales, en los que se recogen los actos ceremoniales de la corte (arcos de triunfo, exequias y juras reales), así como algunos dictámenes morales y manuales de oficios, discursos, y los muy numerosos sermones de tabla. El estudio de este tipo de textos me ha llevado a la conclusión de que buen número de ellos forma un género literario diferenciado al que bien podemos denominar "Literatura áulica novohispana",[2] pues su contenido versa sobre los clásicos temas del aula o del palacio, como las virtudes que deben adornar a un príncipe, el desprecio de las vanidades cortesanas, los deberes de los funcionarios y ministros de justicia respecto a la comunidad, la prudencia o "razón de estado", y otros similares vinculados, en su mayor parte, con la filosofía del neoes-

---

[1] PIETSCHMANN, "Corrupción en las Indias españolas", p. 35.

[2] La expresión barroca "áulico" (o en sus formas latinas "*ars aulica*", "*homo aulicus*" o "*aulicus politicus*"), se empleó primero como sinónimo de burócrata y de burocracia. En otro sentido se usó para designar la "política" guiada por la prudencia. Así la encontramos en el *Tractatus Aureus de iurisdictione et imperio* (1603), obra de uno de los fundadores del Neoestoicismo, Marc Antoine Muret. En el mundo hispánico la expresión se volvió común en el siglo XVII, significando, por una parte, la vida de la corte o ciudad-capital en sentido amplio; y por otra, con un sentido peyorativo, la frivolidad característica de los habitantes de las cortes y sus palacios.

toicismo. Sin embargo, la limitación de espacio me obliga a circunscribir esta investigación a aquellos temas de la cultura áulica directamente relacionados con el problema de la corrupción, y sólo desde la perspectiva del discurso contenido en los textos. Iniciaremos con una breve explicación sobre este fenómeno estatal y burocrático, para adentrarnos luego en su problemática, tal como fue vista por los pensadores neoestoicos.

EL FENÓMENO DE LA CORRUPCIÓN BUROCRÁTICA EN LA NUEVA ESPAÑA

Tratar sobre la corrupción burocrática en la Nueva España nos remite necesariamente a la espinosa cuestión de determinar si la monarquía hispánica era o no un Estado administrativo en sentido moderno, tema que ha producido interesantes debates en la historiografía jurídica y política de los últimos años, pero que no me es posible abordar en estas páginas. Me basta con señalar que en el Nuevo Mundo no se permitió, por regla general, la formación de señoríos nobiliarios o feudales, ni el ejercicio de un oficio público con jurisdicción que no fuera derivado del favor real, por lo que cabría decir que los virreinatos hispanoamericanos se ajustaron a ese modelo de organización burocrática y administrativa que hoy llamamos "Estado moderno"; incluso, como lo ha señalado Pietschmann, debido a la distancia que separaba a la Península de sus posesiones de ultramar, "en América se vio este nuevo sistema de gobierno en su forma más pura".[3]

[3] PIETSCHMANN, "Burocracia y corrupción", p. 12.

En la Nueva España, el rey ejercía el control de sus vasallos desde la Península, a través de una extensa red de instancias burocráticas formada por un ejército de funcionarios con facultades delegadas, que abarcaba desde el virrey y la Audiencia, hasta los alcaldes de los pueblos. En una estructura de gobierno semejante, la adquisición y conservación de los cargos en la administración pública dependía de la reputación y de las buenas relaciones que se tuvieran en la capital, comúnmente llamada "corte". Por ello la búsqueda de vínculos favorables multiplicó las cadenas de patronazgo y clientelismo en la ciudad de México, y a su imagen, en las principales ciudades del virreinato. Al finalizar el siglo XVI y en las primeras décadas del XVII es perceptible un aumento en este tipo de relaciones, debido a la aparición de gran número de letrados, de burócratas de posición media, y muchos otros de categoría más modesta que aspiraban a ocupar cargos en el aparato burocrático, a quienes se daba el nombre de "pretensores" o "pretendientes".

La capital novohispana se transformó así en una moderna corte estatal en la que se llevaban a cabo las funciones administrativas y judiciales de alto rango, al lado de las formas tradicionales de corrupción derivadas de la relación clientelar, que iban desde el nepotismo, el favoritismo y el encubrimiento, hasta la formación de redes de complicidad en el comercio y la conchabanza en el fraude a las arcas públicas.

La situación se tornó prácticamente incontrolable desde mediados del siglo XVI debido a que los oficios burocráticos en la Nueva España estaban sometidos a la dura prueba del tiempo como consecuencia de la venali-

dad,[4] pues la duración de ciertos cargos, una vez adquiridos por compra, no pasaba de cinco años, por lo que el tiempo urgía si se quería recuperar la inversión. Esta circunstancia de apremio obligó a muchos funcionarios astutos a echar mano de cuanto recurso encontraron para usufructuar al máximo su cargo. Especialmente, los corregidores y alcaldes mayores, solían imponer a los indios la obligación de realizar servicios personales o de venderles ciertos productos, como la grana cochinilla, la vainilla y manufacturas de algodón, a precios ínfimos, incluso les forzaban a fungir como sus intermediarios en detrimento de su pingüe patrimonio familiar; además, acaparaban el abasto en periodos de escasez, establecían redes de lealtades personales, y por lo general, interpretaban la ley en su favor y de ese modo obtenían sus granjerías. Muchos de estos funcionarios actuaban usando y abusando del lenguaje técnico legal o de su imagen de superioridad acentuada por ciertos símbolos externos como la vara alta de justicia, la indumentaria ostentosa, la palabrería envolvente y las precedencias en los actos públicos, medios con los cuales lograban fácilmente impresionar y engañar a los demás, produciéndose así una cultura de la simulación.

Como consecuencia de esta dinámica, la deshonestidad, la deslealtad y la falsedad, fueron filtrando todas las capas de la administración pública. En 1697 un famoso predica-

[4] PIETSCHMANN, "Burocracia y corrupción", p. 23. Felipe II fue quien introdujo este tipo de venta legal con el objeto de allegarse medios económicos para el sostenimiento de la monarquía; con los Austrias menores, dio inicio el llamado "beneficio de empleos", por el que se conferían cargos, títulos y gracias contra el pago previo de una cantidad en efectivo.

dor novohispano, el padre Manuel de Argüello, pronunció un sermón ante los miembros de la Real Audiencia de México con motivo de la primera entrada del virrey Sarmiento de Valladares a la capital, en el que apuntaba derecho al nudo de la cuestión. Siguiendo el diálogo *Ad Helviam de consolatione* de Séneca, le dice al recién llegado que si va a ver despachar a los funcionarios en la corte, "no habrá leído más atrevido espectáculo", pues habiendo jurado cumplir su oficio con honestidad, aquellos "claudicantes de México" [*sic*], no dudan en faltar a la palabra dada si así conviene para elevar su posición. Las consecuencias que se desprendían de estos vicios las expresaba con estas palabras:

> Dinero de Alcalde Mayor es inconservable: si se pone en censos se pierden, si en casas se arruinan, si en embarcaciones se sumergen, si en ropas se pudren, si en arcas se roba, en cualquiera cosa se desvanece, quedando inficionado de falsedad y resolviéndose en humo la mentira, que sólo puede aumentar lo que logra quien le cumple a Dios lo que jura.[5]

Pero antes de entrar de lleno al examen del neoestoicismo contenido en nuestra literatura áulica, es necesario que nos detengamos para explicar brevemente los antecedentes y desarrollo de esta doctrina en Europa.

LA DOCTRINA NEOESTOICA DE JUSTO LIPSIO Y SU RECEPCIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA

Se entiende por neoestoicismo la doctrina moral de los estoicos renovados, como Epicteto y Marco Aurelio, pero

[5] ARGÜELLO, *Sermón Moral*, f. 8.

especialmente de su más grande representante, Lucio Aneo Séneca, recuperada en el siglo XVI por el humanista francés Marc Antoine Muret (1526-1585) y por su discípulo, el filólogo y jurisconsulto flamenco Justus Lipsius —o castellanizado, Justo Lipsio— (1547-1606), quienes en 1605 sacaron a la luz una edición crítica y comentada de la obra del moralista cordobés con algunos comentarios a varios de sus libros. A mediados del siglo XVII esta corriente se convirtió en la teoría política más importante de Europa y especialmente de España, ya que Lipsio gozó de la protección de Felipe II.[6]

Pero no fue sólo en el viejo continente donde gozó de estatuto privilegiado, el neoestoicismo no tardó en cruzar el Atlántico y adquirir vida propia en el Nuevo Mundo, pues como veremos en las siguientes páginas, en la Nueva España también se leyó y comentó parte de la obra lipsiana.

Por algunos ejemplares de la obra del filósofo estoico que se conservan en la Biblioteca Nacional, sabemos que fue leído en el convento grande de San Francisco de la ciudad de México y también en el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco; lo mismo se observa, según Germán Viveros, en la Biblioteca Turriana de la Catedral Metropolitana de México, y de modo especial abundan sus obras en el fondo de la biblioteca del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, pues sabido es que la educación impartida por la Compañía de Jesús estaba altamente inspirada por la

[6] Tras haber abjurado del calvinismo en Maguncia, recibió el perdón de Felipe II, quien más tarde lo honró con el nombramiento de historiógrafo en los Países Bajos. Admiró el imperio de este monarca en ambos mundos y en una de sus obras llegó a compararlo con el imperio romano, asimilando las grandezas de sus hombres e instituciones.

doctrina de Séneca. Además de las obras del filósofo cordobés (*Opera omnia,* ediciones de 1573, 1605, 1618 y 1628), se encontraban en esa biblioteca otros libros de contenido estoico y senequista, como los de Justo Lipsio, el *Lucio Anneo Séneca* de Baños y Velasco, en dos tomos, ediciones de 1661 y 1679, y un ensayo sobre la tragedia en Séneca, debido a la pluma de Luis Dolz, publicado en Valencia en 1560.[7]

Esta doctrina aspiraba a la educación política y moral de los burócratas y hombres públicos en general, o bien, como ha señalado Gerhard Oestreich, a la formación de ese nuevo *homo politicus* que protagonizó los escenarios de las modernas monarquías, al que se daba el nombre genérico de "cortesano".[8] Este personaje no adquiría el puesto burocrático por herencia familiar o por su adscripción a una corporación como en la Edad Media, sino por asignación jerárquica o, como he dicho, por compra. Su buena o mala posición, dependía en parte, de la benevolencia del superior, y en parte, de su habilidad e ingenio para colocarse en el lugar conveniente o para negociar su cargo, pero también de esa fuerza ciega e inexplicable llamada en el lenguaje de la época, "hado" o "fortuna". En todo caso, la educación moral debía dirigirse a ese individuo solitario o, por decirlo con palabras de Séneca, "al hombre artesano de su propia vida" (*De Vita,* VIII, 1-3).

Según la doctrina senequista, recogida por Lipsio, la primera y principal virtud de un cortesano debe ser la constancia, entendida como la firmeza, serenidad e imper-

---

[7] VIVEROS, "Introducción", t. 1.

[8] OESTREICH, *Antiker,* p. 10.

turbabilidad del hombre sabio que le llevan a elevarse por encima de las situaciones adversas y a moderarse ante los acontecimientos favorables, sin padecer aquéllas ni porfiar en éstos. Para el neoestoicismo, constancia y racionalidad vienen a ser lo mismo, pues el hombre virtuoso es aquel en el que domina la razón sobre los sentidos ("afectos", les llama Séneca). Por ello Lipsio propugnaba esta virtud como medio para resistir las falsedades de las cortes en las que la regla de comportamiento venía determinada por la apariencia externa y por el parecer de los demás o, en una palabra, por la opinión del vulgo, que siempre se considera fútil e irracional, "*quaæ te involvunt, nebulæ et nubeculæ sunt a fumo opinionum*" (*De Constantia*, I, 2). Estas ideas las expone en dos obras que forman parte de un mismo programa doctrinal: el libro llamado *Los seis libros de las políticas o doctrina civil de Justo Lipsio* (1589), y su tratado *De la Constancia* (1584). En ambos la filosofía senequista entronca con el humanismo cristiano del siglo XVI, renovando así la ética política tradicional para adaptarla a las necesidades de un Estado moderno de carácter esencialmente individualista.

El neoestoicismo dio lugar a la producción y proliferación por todas partes de un sinnúmero de catálogos de virtudes morales y políticas que se publicaron como "espejos áulicos" o "espejos del buen funcionario". En España se escribió una infinidad de libros de este género, que desarrollaron ideas emparentadas con la doctrina llamada "Razón de Estado cristiana", cuyo objetivo fundamental era contrarrestar los postulados de Maquiavelo y Bodino. En este tipo de literatura política, la corrupción —desde la óptica estoica— se atribuye al "engaño" en el que viven los

cortesanos, es decir, a las falsas apreciaciones de la realidad causadas por los desmedidos deseos de poder y honra que enturbian el intelecto e inclinan al hombre a actuar con deshonestidad. No es, desde esta perspectiva, la corte en sí misma, es decir, las estructuras burocráticas y gubernamentales creadas por la monarquía, las causantes de la corrupción, sino como apuntara Quevedo, "las *opiniones engañosas* que tiene el hombre de las cosas".

Ahora bien, si el esplendor y las riquezas de la corte inducen al engaño, entonces sólo el hombre que practica la virtud de la constancia obtiene la tranquilidad necesaria para obrar honestamente, esto es, conforme a la verdad o, como entonces se decía, en el "desengaño" que culmina con la muerte. El preceptista español Juan Baños de Velasco, expresa esta idea en su libro *El ayo y maestro de príncipes Séneca* (1674), en el que señala al cortesano que la virtud de la constancia le libera del mundo de falsedades y mentiras que lo envuelven, si bien —dice— "sólo la muerte es el desengaño de los vivos".[9] Las mismas ideas veremos plasmadas en la literatura novohispana. Tal es el caso, por mencionar uno, de ese curioso libro escrito en Zacatecas por Joaquín Bolaños, titulado *La portentosa vida de la muerte*, publicado en México a fines del siglo XVIII, en el que se advierte al cortesano sobre sus afanes desmedidos de poder en términos típicamente estoicos: "A dónde van a parar aquellas ideas y vanas felicidades que sueñan los mundanos: se acaba la comedia, y en llegando la última jornada de la vida, representan el papel más triste, el espec-

[9] BAÑOS DE BELASCO Y ACEVEDO, *El ayo*, p. 516.

táculo más lastimoso en el reducido teatro de un rincón del aposento".[10]

EL "GRAN TEATRO" DE LA CORTE VIRREINAL

"*Scena est omnis vita*: toda nuestra vida no es otra cosa, sino una comedia o representación". Con estas palabras expresaba el humanista español Sánchez de las Brozas la doctrina estoica de la vida como una comedia, acentuando lo ilusorio de la existencia terrena, en la que las posesiones, cargos, privilegios y honras no son más que una máscara en la escena que a cada uno le ha tocado representar.[11] Esta metáfora se convirtió en uno de los grandes tópicos de la literatura del barroco, aplicándose especialmente a la corte o ciudad capital, que fue vista por los pensadores neoestoicos como un "gran teatro" (*Theatrum Mundi*), es decir, como el lugar de la artificialidad, el ilusionismo y las representaciones fingidas entre rivales.

En ese teatro cortesano cada actor dependía de los demás y todos del rey o de los virreyes, gobernadores y corregidores que hacían sus veces en la distribución de beneficios y cargos administrativos. Elliott, al referirse a este concepto teatral de la corte española ha señalado que "si el mundo se percibe en términos de teatro, el realce o transformación de la apariencia adquiere un papel esencial en el arte del estadista".[12] En la vida cortesana cada gesto, cada movimiento de un lugar a otro, cada pausa, cada palabra

[10] BOLAÑOS, *La portentosa vida de la muerte*, p. 124.
[11] BLÜHER, *Séneca en España*, p. 382.
[12] ELLIOTT, *España y su mundo*, p. 202.

pronunciada en presencia de un poderoso o de un rival, obedecen a una conducta hasta cierto punto calculada y adquieren una dimensión estratégica. Es muy conocido aquel auto sacramental de Pedro Calderón de la Barca en el que se refiere a esta concepción apariencial en las relaciones humanas cuando afirma que si el mundo es como un teatro creado por Dios, "toda la vida humana /representaciones es" [*sic*].

Esta concepción teatral de la vida también se proyectó entre nosotros. No es una casualidad que se haya publicado varias veces en México *El Gran Teatro del Mundo* de Calderón, e incluso se sabe de una traducción al náhuatl hecha en el pueblo de Tzumpahuacán, para ser representada por los indios.[13] Pero mi intención al referir este paralelismo entre la imagen del mundo que tenían los críticos españoles y la que tenían nuestros autores novohispanos, va más allá de un mero interés comparativo. Lo que quiero señalar es la influencia de estos conceptos en la idea que se tenía de la corrupción en aquella época, pues no debemos olvidar que el teatro y sus artes de representación escénica también fueron vistos en la sociedad española del siglo XVII como parte del artificialismo político propuesto por Maquiavelo. Sor Juana Inés de la Cruz se refiere a este espectáculo cortesano, que ella misma había presenciado en el palacio virreinal de México al lado de la Condesa de Paredes, en *Amor es más laberinto,* en donde ya se nota cierto rechazo de aquel mundo apariencial:

[13] OLMEDILLA, "Lope y Calderón en México", p. 238.

En palacio
es la cosa más corriente
que se estén viendo las caras
y no puedan conocerse.

Acorde con esta visión crítica, la corte mexicana aparece en los autores del barroco como el espacio teatral para ejercer las "artes áulicas", es decir, las técnicas de simulación y de representación artificial de la propia imagen. En palabras del zacatecano Joaquín Bolaños, la corte virreinal era un "teatro de delicias", y sus oficinas burocráticas un "palacio de áulicos".[14] El predicador novohispano Ioseph Gil Ramírez, llamaba a la capital mexicana con los barroquísimos motes de "florida estancia" y "hermosa pompa" o, siguiendo a Séneca, "máquina de este quebradizo mundo".[15] Para Ramírez de Vargas la ciudad de México se había convertido en espejismo de ensueños en donde los políticos, o quienes aspiraban a serlo, iban a perderse con facilidad en los "delicados armiños del aula".[16] Lógica consecuencia de lo antedicho es la visión negativa que, tanto en la Península como en sus virreinatos americanos, se tuvo de las cortes y palacios, como arenas de lucha entre "peligrosos laberintos".[17] Así lo advertía en 1677 el implacable crítico español Francisco Garau, cuando decía: "todas las artes del engaño tienen su escuela en las cortes: son los palacios la universidad del engaño y su más segura región".[18]

[14] BOLAÑOS, *La portentosa vida de la muerte*, p. 125.
[15] GIL RAMÍREZ, *Espera mexicana*, s. p.
[16] RAMÍREZ DE VARGAS, *Elogio Panegírico*, f. 4.
[17] VEGA, *Sermón*, 7v.
[18] GARAU, *El sabio instruido*, p. 97.

ALGUNAS EXPRESIONES DE LA CORRUPCIÓN EN LA NUEVA ESPAÑA SEGÚN LA VISIÓN NEOESTOICA

La adulación de los pretensores

Los protagonistas de aquel teatro cortesano fueron el burócrata y el pretensor o pretendiente, maestros de la elocuencia, expertos comediantes y hábiles simuladores, que supieron hacer de la "adulación" la regla y el camino seguro para su conservación y ascenso. Desde luego, como ha visto García Marín, en el mundo barroco el fenómeno de la adulación no es difícil de explicar, pues la corte española se nutre y lubrica con el riguroso cumplimiento de las reglas de respeto, honor y reverencia, impuestas por un sistema de cortesía estereotipada de precedencias.[19] Pero no parece ser éste el motivo principal de la preocupación de nuestros moralistas novohispanos, sino la adulación entendida como ese "lisonjear y mostrarse obediente y súbdito al gusto de otro, condescendiendo con todo lo que dice y hace [...] así en palabras como en ademanes".[20] Condescender con todo, según la citada definición que tomamos del *Tesoro de la Lengua* de Covarrubias publicado en 1611, significa ocultar la verdad al superior con tal de conseguir el puesto apetecido. Éste es el sentido que le da el obispo y virrey de la Nueva España, Juan de Palafox, cuando denuncia la corrupción de los cortesanos a quienes "bajísima lisonja los gobierna [pues] procuran con destreza mal disimulada, ocultar lo que la verdad descubre

[19] GARCÍA MARÍN, *La burocracia castellana*, p. 137.
[20] COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana*, *sub voce.*

a las primeras luces del discurso".[21] El erudito humanista, Alfonso Ramírez de Vargas, advertía al Marqués de Mancera en su entrada triunfal a la ciudad de México, sobre el peligro de los cortesanos obsequiosos, pues le dice, "siempre siguieron a los príncipes los peligros del arte de la adulación, con tan leve artificio que desvanecieron la justicia y anegaron la razón".[22] El "desvanecimiento de la justicia" en este texto se debe al ocultamiento de la verdad, el cual admite diversos significados: en primer lugar, equivale a silenciar las virtudes y méritos de algún pretensor que lucha por alcanzar la misma posición; por otra parte, se entiende como el fingimiento de virtudes y talentos personales con el objeto de impresionar a quien ha de otorgar el cargo, y finalmente —según lo entendía el padre Moreno en sus *Reglas para jueces*— como alabanza de injusticias o silencio por conveniencia que hace el pretendiente hacia su posible favorecedor.[23] En cualquier caso se ve afectada la salud pública, pues ni los cargos y oficios se distribuyen con justicia, es decir, según el mérito y la virtud verdaderos, ni las decisiones se toman conforme a las necesidades reales, sino con base en la falsa imagen que el adulador ha sabido fabricar de sí mismo, de sus competidores, o del entorno. Por ello en la doctrina neoestoica se exige a los

[21] PALAFOX Y MENDOZA, *Historia real sagrada*, Introducción.

[22] RAMÍREZ DE VARGAS, *Elogio Panegírico*, f. 9.

[23] *Palpones* o aduladores: "La tercera regla es de los *aduladores* y receptadores [*sic*]: en la palabra *aduladores* se comprenden los que alabando el mal hecho, o zahiriendo al juez de que se le atrevan los indios a pedir lo que se les debe, o haciendo de él burla o murmurando, o tomando venganza de alguno o de cualquier otra manera semejante, son causa de algún daño o injusta acepción [...]" MORENO, *Reglas*, ff. 5 y ss.

gobernantes, como condición para mantener un régimen de justicia, la firmeza y constancia para no dejarse engañar por la fascinación que produce en ellos la lisonja de sus súbditos. Se entiende que nuestro panegirista concluya su admonición citando la *Epistulæ ad Lucillum* del filósofo cordobés, diciendo: "con razón Séneca le da a entender a Lucilo, los riesgos de unas voces blandas exhortándole a que no las escuche".[24]

Con el halago al poderoso, el pretendiente de la corte ganaba el anhelado premio: la "privanza", esto es, la relación clientelar con su favorecedor o patrón en la corte, lo cual se traducía en la obtención de un puesto burocrático, que en términos de la época, se denominaba "merced", "título", "honra", "cargo", "dignidad" o "mérito". Baltasar Gracián, lo decía en *El Criticón,* a su estilo: "la lisonja dicen, fue a las cortes [...] allí se fue introduciendo tanto que, en pocas horas se levantó con la privanza universal". Pues bien, en el pensamiento barroco el correlato de la adulación es la "vanidad" (*vanitas*), fomentada en los gobernantes por las estudiadas actuaciones del pretendiente adulador. Para los autores del neoestoicismo un príncipe atrapado en las vanidades cortesanas del aplauso y la lisonja es un "político engañado", cuyas decisiones están siempre motivadas por una falsa estimación de la realidad o por información alterada. Es por ello que una inmensa cantidad de arbitrios, sermones y panegíricos, orientaron su ataque contra la vanidad producida por el engañoso juego de poder en la corte. Bástenos recordar a este respecto aque-

[24] RAMÍREZ DE VARGAS, *Elogio Panegírico,* f. 10.

llas palabras con las que el arbitrista novohispano, Hipólito Villarroel, se refería al virrey, al señalar que aunque éste fuera el primero y superior magistrado del virreinato:

> Le debemos considerar un hombre esclavo en grillos de oro [...] por la multitud fastidiosa que le procura cercar continuamente a título de obsequio, para que no pueda penetrar los centros de las cosas, y tenerle embelesado para los fines que más acomodan a los que consiguen introducirse más íntimamente en su gracia, siendo éste el único objeto que mueve a estos habitantes.[25]

En el arco triunfal hecho para el Duque de Alburquerque en 1653, se recomienda al gobernante que huya del hechizo de la lisonja y de la trampa venenosa de la vanidad que siempre llevan a la perdición. En una de las tarjas que exornaban el arco estaba un emblema en el que se pintó un grupo de seductoras sirenas tocando sus instrumentos musicales, y a sus pies figuraban algunos mancebos rendidos y embelesados por la dulce melodía. Al calce del dibujo se escribió este expresivo verso que completaba el mensaje emblemático:

> Del gusto lisonja placentera
> Por tu arbitrio tus súbditos demoran
> Que menos dirección no consiguiera
> Escape donde tantos naufragaron.[26]

---

[25] VILLARROEL, *Enfermedades políticas*, p. 79.
[26] *Elogio*, ff. 4v.-5.

La búsqueda de ascenso

El historiador valenciano José Antonio Maravall ha estudiado con gran erudición y hondura la movilidad social que se produjo en la Península por la presencia del Estado moderno. "Desde los últimos siglos de la Edad Media —dice— observamos ese movimiento de ascensión social mediante los cauces de la burocracia debido al doble factor de aumento de los puestos, por un lado, lo que obliga a echar mano de gentes nuevas y, de otro, de la progresiva necesidad de competencias de especialización que empuja a desmontar privilegios tradicionales".[27] Lo mismo ocurría en el Nuevo Mundo en donde la dinámica de los cargos dentro de los cuadros administrativos intensificó la búsqueda de ascenso y promoción. De ello nos dan buena cuenta estas palabras pronunciadas por el canónigo Dionisio Ribera en el funeral de Felipe II celebrado en el convento de Santo Domingo, en el que recogía el ambiente que se respiraba en la ciudad de México:

> No permanecen [los cortesanos] en un estado, corren por todos aprisa: los reyes con sus reinos, los poderosos con sus mandos, los sabios con sus ciencias, los capitanes con sus ejércitos, los soldados con sus armas, los vencedores con sus triunfos, los cortesanos con sus trajes, los pretensores con sus cuidados, con el ansioso deseo del oro y plata, rompiendo las entrañas de la tierra, los navegantes con sus naves surcando el mar y entregados a la mudanza de los vientos.[28]

[27] MARAVALL, *Estado moderno*, vol. II, p. 489.
[28] RIBERA FLORES, *Relación historiada*, f. 62.

Y para evitar que aquella desenfrenada carrera degenerara en malestar general producido por la codicia, el predicador proponía, según era la costumbre de los pensadores senequistas, al santo Job como modelo de desengaño, abandono interior y conformidad con la propia suerte.[29] La crítica se repetirá de muy diversos modos a lo largo de la época virreinal. En 1699 el moralista Clemente de Ledesma señalaba en su *Despertador Republicano* que la raíz de la mayor parte de los problemas que aquejaban al virreinato estaba en la desmedida apetencia de los cortesanos de aumentar su estado y posición, por ello sostenía que las autoridades debían atajar "la ambición" que es "ese desordenado apetito de honor y dignidad: *Est inordinatus apetitus honoris & dignitatis*".[30]

Emulación y competencia por los cargos

Como han señalado Burkholder y Chandler, "en el imperio español abundan mucho más los letrados ambiciosos que los empleos, tanto que al primer indicio de que había

[29] Job es símbolo de la constancia y desengaño en la ética neoestoica. Francisco de Quevedo relacionó la filosofía del estoico Epicteto con el *Libro de Job*, y después asoció a Job con Zenón. A partir de entonces el personaje bíblico se convirtió en modelo de resignación estoica. En la literatura política del barroco destacan dentro de esta corriente interpretativa: Jerónimo de la Cruz, quien escribió *Job evangélico, estoico, ilustrado. Doctrina ético, civil y política* (Zaragoza, 1638); José de Tamayo Velarde y su *Job paciente en ambas fortunas* (Granada, 1648), y el mismo Quevedo con su extraordinaria obra *La constancia y paciencia del Santo Job en sus pérdidas, enfermedades y persecuciones* (Madrid, 1641). Véase ETTINGHAUSEN, *Francisco de Quevedo*.

[30] LEDESMA, *Despertador Republicano*, p. 246.

una vacante, se precipitaban con sus expedientes [produciéndose] competencias intensamente enconadas, en especial cuando las designaciones no se hacían a cambio de una suma de dinero".[31] Fue ésta la causa de que la emulación, o competencia entre cortesanos por obtener ventajas y méritos, obtuviera carta de naturaleza en la Nueva España. El término "émulo" tenía especial significado en la cultura barroca. Sebastián de Covarrubias lo definía en su *Tesoro de la Lengua* de 1611, como "el contrario, el envidioso en un mesmo arte y ejercicio que procura siempre aventajarse" [*sic*].[32] El moralista Juan Vela, nos ofrece una clara descripción de esta dinámica emulativa que él mismo observó, no sólo en la corte española, sino también en la ciudad de México, donde pasó algún tiempo:

> [En la corte] se aventajará aquel que se diere más maña a caminar para llegar antes. Y estos son los poderosos que con el caudal ahorran mucho camino y llegan más aprisa [...] Todos los demás pretendientes en competencia de éstos, están muy apartados y por mucho que anden sus méritos no llegan a la noticia del príncipe porque se les adelantan en la opinión [...] y se empeñarán hasta conseguir lo que pretenden atropellando cuantos inconvenientes se puedan oponer a su pretensión.[33]

Con similar pesimismo lo advertía Andrés Ferrer de Valdecebro en 1670, quien había observado de cerca la vida cortesana de México: "las pretensiones a los puestos —decía citando a Guicciardini— siempre engendran aborreci-

[31] BURKHOLDER y CHANDLER, *De la impotencia a la autoridad*, p. 100.
[32] COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana, sub voce.*
[33] VELA, *Política real*, p. 302.

miento entre los pretensores (*Dignitas atque Imperiorum emulatio, vel inter amicissimos odiam gignere solet*)".[34] Si bien esta competencia por los cargos no necesariamente produce situaciones de corrupción, lo cierto es que en el mundo barroco era vista bajo el lente de la suspicacia, pues solía ir acompañada de actitudes como envidia, acechanza, venganza, acoso y, en última instancia, del *jaque mate* al rival; formas de conducta todas éstas, que llevaban implícita la decadencia de costumbres y la corrupción política. Por ello un crítico de la época afirmaba que si a las ciudades capitales se les daba el nombre de Corte, era "porque allí todas las cosas son cortas y unos las cortan a otros haciendo cada uno el juego para sí. Todas las cosas son cortas en las cortes menos la maldad y la bellaquería que es perpetua y nunca acaba".[35] Éste es el sentir que nuestra Décima Musa Mexicana expresa en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, en donde señala que el profundo desorden que reinaba en la capital novohispana, y en consecuencia, en el virreinato, se debía a "aquella ley políticamente bárbara" por la que uno se eleva sobre la ruina del otro, lo cual, decía, "parece máxima del impío Maquiavelo, que es aborrecer al que se señala porque desluce a otros".[36] Y en similares términos se expresa el virrey Duque de Linares, quien en instrucción a sus sucesor, le advierte del mal estado en que deja la sociedad, "siendo la mentira común estilo, el jurar falso general costumbre; la envidia y la emulación práctica corriente".[37]

---

[34] FERRER DE VALDECEBRO, *Gobierno general*, f. 180v.
[35] BRANCALASSO, *Laberinto de Corte*, p. 11.
[36] CRUZ, "Respuesta a Sor Filotea de la Cruz", p. 834.
[37] Citado por PIETSCHMANN, "Burocracia y corrupción", p. 20.

El influjo que ejerció esta interpretación negativa de la corte avivó la lucha contra la corrupción de modo especial entre nuestros predicadores. En un *Sermón sepulcral* predicado en San Luis Potosí con motivo de la muerte del capitán Nicolás de Torres, el predicador, metaforizando el apellido del difunto bienhechor de esa ciudad, se refiere a la práctica de la emulación con estas palabras teñidas de estoicismo: "Cayeron las torres, era consecuencia de su altura; penosa condición de las cumbres, vivir siempre expuestas a la caída: los rayos no encestan sus iras contra las humildes plantas de los valles sino contra los elevados copones de los montes".[38] La ira contra el que destaca (comúnmente llamada envidia), a que se refiere este sermón, es reflejo claro de eso que Thorstein Veblen ha llamado "hábito mental emulativo", que es característico del Estado moderno del barroco, pues en una sociedad en la que los cargos están condicionados por el nacimiento o por la nobleza de sangre, como ocurría en los reinos medievales, difícilmente puede darse la competencia para el ascenso social. La comparación valorativa que está en el fondo de la emulación y de la rivalidad exige cierta igualdad de condiciones y de oportunidades para los individuos, independientemente del linaje o del cuerpo social al que pertenezcan.[39] El senequista Alonso Ramírez de Vargas expresaba esta forma de relación típicamente moderna e individualista que se vivía en el virreinato, cuando denunciaba la corrupción en la ciudad de México, debida sobre todo, a los pretendientes o aspirantes que llegaban a la corte —dice— "desesperando en la igualdad [y viviendo] émulos con

[38] JESÚS MARÍA, *Babel*, f. 2.

[39] VEBLEN, *Teoría de la clase ociosa*, p. 110.

el áspid disimulado de la pasión e hipócrita el semblante, mintiendo halagos y escondiendo envidias [Séneca: *qui æqualitatem desperant simultatem affectant* —sic]".[40]

La decadencia:
"Llorar en los ejércitos y bailar en las cortes"

Como derivación de la búsqueda de ascenso y de la emulación surgió en la Nueva España el gusto generalizado por el juego en el trato social. Se jugaba con las palabras según la moda del culteranismo; y también fue objeto de juego y enigma la imagen, se acrecentaron o afectaron los gestos mediante reverencias y cumplidos para impresionar o para adular. Con todo esto era fácil que se perdiera el límite entre la cortesía y la simulación. El erudito Isidro Sariñana denunció esta situación en un texto titulado *Llanto del Occidente,* en el que se recogen las honras fúnebres que se hicieron en México en 1666, en honor de Felipe IV. En su opinión, la inoperancia de los políticos dedicados a todo menos a su oficio, había producido aquel ambiente de afeminamiento áulico que se vivía en la corte mexicana, en la que "la adulación de los áulicos —dice siguiendo a Séneca— ha hecho a los palacios, teatro de sus certámenes donde contienden sobre cual engaña con más blandura".[41]

Las acusaciones de blandura, frivolidad, afectación y engaño, que leemos en éste y otros textos de la literatura áulica novohispana, nos muestran una vez más la profunda convicción de nuestros pensadores neoestoicos de que

[40] RAMÍREZ DE VARGAS, *Elogio Panegírico*, ff. 9v.-10.
[41] SARIÑANA, *Llanto del Occidente*, f. 67.

la corrupción no era sólo un problema de índole técnico que podía resolverse únicamente por medio de los juicios de residencia, o a través de una reforma general de la administración pública con el consiguiente aumento de leyes represivas y medidas de control por parte de las autoridades, sino que se trataba fundamentalmente de una cuestión de carácter moral. En otras palabras, la corrección de los males sociales debía empezar por una profunda reforma de las costumbres, de las prácticas cortesanas teatrales, y de los excesos en la etiqueta, el vestido y la apariencia.

El poeta novohispano Gabriel Boca Ángel, autor de un curioso ejemplar del siglo XVIII publicado en México, que lleva por título *El Cortesano y discreto, político y moral,* insiste en la necesidad de despertar al cortesano de ese escenario político en el que la reputación de cada uno dependía de ese "vistoso esplendor de sus empleos" [*sic*]. De acuerdo con los postulados estoicos, defiende la libertad interior del hombre ("apatía de los afectos", le llamaba Epicteto) frente al mundo de vanidades cortesanas. Veamos sólo uno de sus versos en el que expresa con ironía lo que a sus ojos era la principal causa de la corrupción:

> Lo afeminado del traje
> sobre todo te repruebo
> que el hombre exterior informa
> las importancias de adentro
> Y aquel que vive ocupado
> en la media y el cabello
> si es que lo que ejerce, importa
> hallarás que importa un pelo.[42]

---

[42] BOCA ÁNGEL, s.e., *El Cortesano.*

Aparentemente no es sino una crítica más a la corrupción de costumbres hecha desde el ángulo de la moral estoica y cristiana que aquí examinamos. No obstante, creo y sin que incurramos en ninguna extrapolación abusiva, que si se considera en su conjunto, el texto revela una característica singular. Esa corrupción, atribuida al excesivo cuidado de los cortesanos por el buen tono y la cortesía rebuscada, era un problema que en México tenía especial significación histórica, pues a la vez que representaba el abandono de las armas y la sustitución por el juego áulico, entrañaba cierta nostalgia por la época fabril y heroica, es decir, la fundacional, la del conquistador. Con no menos eficacia gráfica, en sus valores alegóricos, el obispo de Puebla, Juan de Palafox, se había referido a este aspecto de la corrupción, al señalar que la crisis de la monarquía se debía a la costumbre introducida por los cortesanos de "llorar en los ejércitos y bailar en la corte".[43]

REFORMA Y DISCIPLINA SOCIAL DEL VIRREINATO

La recuperación de la Nueva España: "Los dogmas varoniles de la virtud"

Como ha visto Elliott, la política de reforma impulsada por el Conde Duque de Olivares en Madrid "fue un intento de llevar la doctrina civil de Lipsio a la práctica en España, convirtiéndola en una sociedad disciplinada y ordenada, gobernada con severidad".[44] En efecto, ante la decadencia

[43] Citado por GONZÁLEZ CASANOVA, "Aspectos políticos", pp. 27-67.
[44] ELLIOTT, *Lengua e imperio*, p. 55.

en que se encontraba la monarquía, atribuida fundamentalmente a la corrupción generalizada desde los años finales del siglo XVI, gran parte de la reforma propuesta por el privado de Felipe IV descansaba sobre el estricto y riguroso discurso moral del Neoestoicismo lipsiano, pues se reconocía, en general, en esta doctrina —decía el preceptista Baños de Velasco— "lo excelente por lo ínclito de su magisterio [ya que] sola la virtud es el bien más heroico de la tierra, sin la cual nadie puede ser bien venturado" [*sic*].[45]

Nuestros moralistas, atentos a la necesidad de aquella reforma impulsada desde Madrid, sostenían que la disciplina social en el virreinato se lograría mediante la práctica decidida y enérgica de la virtud (vocablo cuyas raíces evocan virilidad y fuerza: *vir*, *vis*, *virtus*). Así lo entendía el criollo Luis de Sandoval y Zapata, quien en su libro *Elogio de la paciencia* (México, 1645), proponía "los dogmas varoniles de la virtud" contenidos en la moral estoica, como medio para abatir el ocio y la corrupción. En una sociedad entregada a la vanidad, resultaba imprescindible, en primer lugar, la virtud de la modestia, tanto en el vestir como en el hablar, "porque no hay tantos virtuosos que moderen como lisonjeros que inciten", había dicho el senequista novohispano Dionisio de Ribera, quien afirma que junto a la modestia, la templanza había de ser para los cortesanos ambiciosos, "la virtud moderadora de todos los movimientos, y la que preside los afectos cuando estos pasan de la raya de la razón".[46] Se esperaba que con éstas y otras

[45] BAÑOS DE BELASCO, *Lucio Anneo Séneca*, Introducción.
[46] RIBERA FLORES, *Relación historiada*, f. 52v.

virtudes conexas, el cortesano consiguiera el desapego de la política teatral de adulaciones y vanidades.

La imagen de la muerte como escarmiento de la vida

La imagen de la muerte, bajo el signo del estoicismo, se presenta como lección moral y como reflexión sobre la vida política, por ello se puso al servicio de la reforma social, tanto en los sermones y emblemas que se colocaban en los monumentos funerarios de personajes importantes del virreinato (el virrey o su familia, los oidores y nobles caballeros o algún miembro de la jerarquía eclesiástica), como en los túmulos que se alzaban en las iglesias cuando moría el rey o la reina, en los cuales además del culto al muerto, buscaban —decía el citado predicador de México en las honras de Felipe II— "la reformación de nuestras vidas".[47] En las exequias reales de Felipe III que tuvieron lugar en la catedral de México, el padre Juan de Grijalva, en esta misma línea, denunciaba en su sermón la corrupción generalizada de las cortes de Madrid y en la mexicana, señalando que se debía a las malas artes y voracidad de los consejeros, ministros y justicias de aquel monarca, pues "no se contentaron con sus mercedes siendo tan largas que mal correspondían a su confianza verdaderamente de Rey", y fue esta situación de abuso y corrupción en la administración pública, según el predicador, "lo que mató a su Majestad".[48] Hubo, incluso, quien llegó a atribuir la muerte del príncipe heredero Baltasar Carlos, hijo de Feli-

[47] RIBERA FLORES, *Relación historiada*, ff. 65v. y 66.
[48] GRIJALVA, *Sermón*, f. 5.

pe IV, a "las culpas y pecados de sus reinos",[49] y con ello pretendían advertir en aquel hecho, el castigo divino por los excesos y la corrupción.

Según la doctrina neoestoica, era necesario enseñar al cortesano la "autarquía", que es esa forma de vida sencilla por la que el hombre se conforma con lo que tiene, como el Santo Job. Este bastarse a sí mismo, no se predicaba únicamente para inmovilizar a la sociedad, como han querido ver algunos historiadores, sino a mi modo de ver, para fomentar en el señorío sobre sí, es decir, la libertad, pues como lo había señalado Séneca, el hombre sabio no necesita de las honras mundanas, "*sapiens se ipso contentus est*". El efecto inhibitorio de la corrupción que este mensaje lleva consigo es quizá la razón por la que se recurrió de modo constante a las ideas estoicas de quietud, tranquilidad, serenidad, libertad y conformidad.

La imagen del "Ave Fénix" sirvió también como lección para la reforma. Fray Andrés de San Miguel —siguiendo la *Epistulae ad Lucilium* de Séneca— la presenta como alegoría del tiempo en un emblema colocado en el monumento funerario de Carlos II en México. El mítico pájaro aparece como metáfora de las virtudes que deben adornar a los príncipes y gobernantes, pues según la leyenda, esta ave prepara su nido para morir con perfumes y piedras preciosas, y por ello se tomaba como símbolo del monumento fúnebre, que representaba la forma heroica en que el rey había preparado su muerte. El túmulo, como el nido del Fénix, era visto como un espejo para la imitación de sus vasallos ya que el rey "del nido de sus sepulcros aprendió tan madu-

---

[49] SALINAS Y CÓRDOBA, *Oración Fúnebre,* f. 15v.

ros desengaños".[50] Se trataba, en suma, de la sabiduría de gobierno, según la doctrina senequista, basada en la consideración universal de la muerte y por tanto, en la relativización de la fama y el poder humanos: "digno arte de gobernar —dirían los autores del túmulo de Mariana de Austria en 1637— aprender en las noches de un sepulcro y en el ocaso de una tumba [...] los mejores consejos para dirigir a los vivos".[51]

Fugacidad de los cargos públicos

Junto al escarmiento de la muerte aparecen otras dos ideas fundamentales del neoestoicismo: la brevedad de la vida (*vitæ brevitatæ*) y la miseria humana (*miseria hominis*), con las cuales los preceptistas buscaban dar una base de devaluación a los cuidados excesivos por la posición personal en la corte. De la primera se ocupó, entre otros, Juan de Mariana en su libro *De morte et inmortalitate* (1609), en el que discurre sobre la caducidad de la honra mundana. Francisco de Quevedo se ocupó de la segunda idea en su libro *La constancia y paciencia del Santo Job en sus pérdidas, enfermedades y persecuciones* (1641), donde pone de relieve la inutilidad de las tribulaciones por las que pasan los hombres para adquirir una posición destacada en la sociedad, que al fin de cuentas no trae sino desasosiego e insatisfacción. Andrés Mendo nos ofrece una buena síntesis de esta visión estoica de la vida política en su libro *Príncipe*

[50] SAN MIGUEL, *El sol*, ff. 54v. y 55.
[51] ESQUERRA, ESCALANTES, MENDOZA y VIDAL DE FIGUEROA, *La imperial aguila*, f. 24v.

perfecto y ministros ajustados (1662), en donde conjuga ambos temas:

> Es el hombre un juego de la fortuna, imagen de la inconstancia, espejo de corrupción, despojo de la muerte y cifra de todas las calamidades. Es una representación cómica que en este teatro del mundo hace la fortuna desnudando a breves horas de su lucimiento y ornato al que salió al tablado lucido y poderoso.[52]

Éste es el *quid* de la doctrina ética y política que podemos detectar en buen número de sermones novohispanos, pues si el ascenso de rango o la adquisición de cargos dependía, en parte, de las artes de simulación, y en parte, de la azarosa benevolencia de quien distribuía los premios y los castigos, resulta lógico que la vida en la corte se conciba como insegura, engañosa, penosa y toda ella volátil como la fortuna, pues —decía el padre Arévalo en las exequias de Felipe III— "vuela el tiempo, y todas las dignidades de esta vida tienen alas, y volando van a deshacerse, y el ser es como no ser, porque está el no ser muy cerca del ser y todo es casi una misma cosa".[53] La vida cortesana es, por tanto, como "de vidrio y delicada", decía un predicador español, y reprendía a sus feligreses citando a Séneca, donde dice "*Nulla pars vitæ nostra tan obnoxia, aut tenera est, quam quæ maxime placeat* [Seneca: *Consolat*]".[54] Fray Francisco de Arévalo, en el citado sermón predicado en el convento de Santo Domingo en Zacatecas,

[52] MENDO, *Principe perfecto*, p. 11.

[53] AREVALO, *Sermón*, f. VIIIv.

[54] GONZALEZ DE MENDOZA, *Sermón*, f. 33.

tomaba esa imagen tan apreciada por los neoestoicos de la rueda de la fortuna para instar al cortesano a no abandonarse a ese juego de poder y búsqueda desenfrenada de ascenso y posición, pues el poder del mundo, decía, se concibe como un "subir, encumbrar y sublimar", pero en cuanto alguien llega a las alturas no es sino "para derribar más presto y precipitar miserablemente", por ello, decía a su auditorio "riqueza mando y señorío, que de cosas se juntan y conspiran a destruiros y acabaros".[55]

En este mismo sentido discurre el jurista novohispano Juan Díez de Bracamont, distinguido miembro de la Real Audiencia de México, quien escribió en 1717 un texto exequial con motivo de la muerte de Luis XIV de Francia, abuelo del rey de España, y por ello exaltado en México como nobilísimo personaje de la dinastía Borbón. El impreso se titula *Espejo de Príncipes propuesto no menos al desengaño de caducas glorias que a la imitación de gloriosas virtudes*. En este opúsculo la vida humana se representa, al estilo de Séneca, como una realidad simulada, como "un pequeño mundo, no menos admirable que frágil, pues en su misma vida vincula inevitable riesgo de su muerte, siendo cada vital movimiento un paso más hacia el sepulcro". Cada persona es parte de ese mundo apariencial y quebradizo al que con facilidad "un golpe de la fortuna desmenuza".[56] Y nuevamente en este texto se hace referencia a la concepción senequista del mundo como un teatro, en el que "el Supremo Artífice [...] introdujo hermosa for-

[55] ARÉVALO, *Sermón*, f. VI, y v.
[56] DÍEZ DE BRACAMONT, *Espejo de Príncipes*, f. 3.

ma al humano simulacro".[57] Joaquín Bolaños recordaba a este mismo propósito la conversión de San Francisco de Borja en términos tales que la vida de la corte y los oficios de ella aparecen como despreciables:

> El cielo le prevenía [al santo] pero como las voces de Dios son tan sutiles, las sofocaba el tráfago de la corte. Muchos años estuvo Dios forcejeando con Don Francisco para sacarlo de los peligros que le rodeaban en el palacio [...] pero ya fuese vencido por los humanos respetos de sus soberanos, a quienes temía disgustar, o preso de las vanidades de la corte, o alimentado con la florida esperanza de su más alta fortuna, a todo daba salida, guardando el negocio a las dilaciones del tiempo.[58]

Imagen de la "utilidad pública"

Las consecuencias que se desprenden de la consideración de la precariedad y brevedad de la vida ya se echan de ver, pues la fama y el buen nombre pasan a un segundo plano, frente a la idea de servicio y honestidad: "ninguna cosa es más dañosa a los reinos [decía el obispo-virrey Palafox] como que pese más en los particulares una onza de propia comodidad que una arroba de utilidad pública, cuando

[57] La visión del mundo como teatro, artificio, simulacro o máquina, es característica del estoicismo, pues como lo señalaba el novohispano Ioseph Mariano de Abaraca, ya el filósofo cordobés se había referido al mundo como una máquina en la que "las partes que a un compás se mueven son regidas por un superior Numen. *Mejor lo dijo Séneca*, que la máquina del Orbe era un cuerpo animado movido por la Providencia divina, y los miembros los hombres". ABARCA, *Ojo Político*, f. 2v.

[58] BOLAÑOS, *La portentosa vida de la muerte*, pp. 152-158.

esto prevalece ya está el reino perdido".[59] A partir de estas ideas los predicadores y maestros de letras señalaban como causa de los males sociales el egoísmo de los funcionarios que veían sus cargos, no como una ocasión de servir, sino como medio de subsistencia y enriquecimiento que suele ir acompañado de la elevación del prestigio personal. En el sermón fúnebre pronunciado en las honras del famoso capitán Manuel Fernández Fiallo de Boralla, publicado en México en 1705 bajo el titulo *Arte de Enriquecer*, su autor, el padre Ignacio de Ordóñez, amonestaba a los oficiales, corregidores y alcaldes que abusaban de sus cargos y privilegios, con esta aleccionadora ficción:

> De que arte haya más profesores en el mundo es curiosa cuestión que un discreto ejerció en una junta, y respondió el más pronto: del arte de cocina, porque en cada familia habrá por lo menos un bracero, del arte de médico, dijo otro, porque cada uno receta su remedio al que se queja, y discurriendo varios se aprobó la opinión del que dijo que la mayor parte del mundo es de aritméticos porque los más estudian como partir por entero lo ajeno y todos tiran a multiplicar lo suyo.[60]

El mismo sentimiento, de claro matiz senequista, expresaba el erudito predicador Juan Francisco de Castorena y Ursúa cuando decía en su sermón dirigido a las monjas del convento de *Corpus Christi* de la ciudad de México, que si el cabildo había tomado por emblema al águila y no al Ave Fénix, se debía a que ésta (el Fénix) es un ave rara que "sólo cuida del sustento de su individuo [*sic*], y el que sólo

[59] PALAFOX Y MENDOZA, *Diversos dictámenes*, Dictamen XLVIII, p. 6.
[60] ORDOÑES, *Arte de Enriquecer*, s. p. i.

vive para sí en la República es para poco o para nada, mejor es vivir para muchos".[61] Ese "vivir para la república" es una idea romana sobre el bien común notoriamente estoica que Lipsio recoge en buen número de sus obras. Los valores de utilidad pública, bien general, salud pública, o su contrario, el detrimento del bien común, que aparecen con frecuencia en los autores del barroco, explican por sí solos la preponderancia que había adquirido el factor del servicio al reino. De ahí la preocupación por el individualismo que afectaba no sólo al sentido cristiano de la existencia, sino a la vida política y social. Así en el sermón predicado en el funeral del virrey de la Nueva España, Marqués de Casa Fuerte, publicado en Madrid en 1740, el predicador atiza al blanco del problema. Propone una reforma de costumbres para fomentar el desinterés personal e impulsar la conciencia social, esto es, la búsqueda del bien general se antepone al personal, sin embargo, señala que

> [...] por lo general [...] no se usa este desinterés en los humanos: y no hay duda que lo cristiano no deja por lo regular de menoscabarse y perder algunos quilates con la *política* frecuente, por el abuso con que se practica, siendo lo corriente en sus atletas barajar las miras y atravesar la vista atendiendo a su conservación e interés propio cuando habían de mirar la utilidad común y el bien público, que es lo que dicta y debe practicar todo cristiano.[62]

El agustino Francisco Barbosa discurre por las mismas vías en un sermón predicado en 1729, en las honras fúnebres

[61] Castorena y Ursúa, *Las Indias*, f. 7v.
[62] Ita y Parra, *Los tres gemidos del Aguila Mexicana*, f. 5.

del virrey de México don Baltasar de Zúñiga, Marqués de Valero. Empieza citando a Séneca quien en su libro *De Clementia*, había dicho que la sabiduría de gobierno estaba en vivir para la República y no en hacer de la República un instrumento de servicio y medro personal, *Rempublicam non esse suam. Sed se reipublicæ* [*sic*]. Y en seguida explica que esta sabiduría consiste en un desprendimiento del boato cortesano, pues como había dicho Séneca, la soledad del que huye del mundo produce la libertad de los afectos y la tranquilidad, por ello el predicador exaltaba la paz del alma oponiéndola a la ruidosa solicitud de la corte con estas palabras: "Que silencio, que quietud, que pocos ministriles [*sic*]. No se ven ahora aquellos pajes, aquellos áulicos, aquellos títulos que autorizan la majestad regia [...] sólo dos o tres relojes que le ajustaban el tiempo y tenían muy medida su vida".[63]

"EL CORTESANO DISCRETO"

Quiero considerar ahora la otra cara del senequismo reformista, pues como había señalado en páginas anteriores, no todo en esta doctrina es rigorismo moral y resignación fatal ante la suerte que a cada uno le toca. Si así fuera, la reforma que pretendía llevar a cabo la corona no hubiera sido posible, e incluso ni siquiera planteable en términos reales, pues la dinámica creada por la monarquía llevaba en su misma naturaleza un concepto lúdico y competitivo entre los súbditos. Tenía que dejar abierta alguna puerta al cortesano. Por ello en la doctrina estoica de Justo Lipsio se

[63] BARBOSA, *Non plus ultra de la nobleza*, ff. 2v., 3 y 7.

recomienda implícitamente, al que huye de la vanidad y desprecia la opinión vulgar (*opiniones et affectus*), cierta aceptación de entrar al teatro cortesano y poner sus virtudes al servicio de una vida política de éxito. En otros términos, el neoestoicismo sostenía que el hombre virtuoso, a la vez que despreciaba la opinión de los demás, era capaz de burlarla con su apariencia discreta, lo cual le autorizaba a entrar al juego de poder como "cortesano discreto". Y esto, en la doctrina neoestoica, no era visto como maquiavelismo o como simple moral acomodaticia, sino como la ética necesaria para un cortesano obligado por la dinámica política moderna a participar en ese juego de espejos y apariencias de la corte. Junto a la virtud de la "constancia" aparece así otra igualmente importante para el político: la "discreción". Esta virtud es equivalente en el pensamiento senequista a "cordura" o "sabiduría", pero a diferencia de la constancia que es una virtud más bien pasiva, pues consiste en resistir con firmeza para no caer presa de los tentadores halagos de la corte, la discreción es arma de ataque que lleva al cortesano a realizar acciones positivas concretas, poniendo en acción un complejo mecanismo de la conducta en el que intervienen a un mismo tiempo la inhibición y la acción que rompe el engaño del rival y descifra el lenguaje —siempre cifrado— del pretensor adulador. Estamos ante una mitigación al rigorismo de la vieja Stoa que ya se percibe en las obras de Séneca, en las que se busca armonizar la vida honesta (*vitæ honestæ*) con la sagacidad mundana.

En México encontramos un impreso publicado en 1625, en el que se recoge un sermón fúnebre predicado en la capilla del Colegio de Santo Domingo de Portacœlli en

honor de la ilustre señora doña Marina Vázquez de Coronado, que nos puede aclarar las formas prácticas en que se traducen estos principios del senequismo. El predicador, fray Alonso de Contreras, resalta la virtud salomónica de la discretísima señora en términos tales que nos recuerdan las alegorías del "lince astuto" de Quevedo, la del "zahorí político" de Gracián, o la del "cortesano discreto" de Guevara y Saavedra Fajardo. Estos personajes eran expertos en ese arte de discreción de las cortes barrocas al que Norbert Elias ha llamado "el arte de observar a los hombres".[64] Veámoslo:

> El sabio por excelencia y prudentísimo Salomón, entre otras ocupaciones reales, graves y discretas suyas, tenía una no menos importante que las demás [...] cual era considerar con atención y cordura los rostros y semblantes. No sólo de sus domésticos y asistentes, sino de los grandes y poderosos de su reino, el color exterior, la armonía y orden de las palabras, el denuedo y estilo de proponer y preguntar, responder y proseguir, sagacidad muchas veces importante a los reyes y príncipes, que de un color demudado o una palabra errática o desencuadernada, de un ademán descompuesto y de un paso desacompazado, pueden fácilmente como linces penetrar el oculto fundamento y ocasión de semejantes efectos exteriores que suelen ser mensajeros obligados del interior imperio.[65]

"Ser y parecer", "honor y honra", "virtud y fama", son algunas de las dicotomías conceptuales del barroco que se desprenden de la doctrina senequista de la discreción. Los

---

[64] Elias, *La sociedad cortesana*, pp. 141 y ss.
[65] Contreras Galindo, *Sermón en las honras*, f. 3v.

comisarios del cabildo que escribieron el texto para el arco triunfal del Duque de Alburquerque, exaltaban al virrey recién llegado por su capacidad de desafiar al enemigo con la virtud. Citando el *Libro de Providencia* de Séneca, le dicen que si "grandes empresas, grandes caudales demandan" [*sic*], es necesario que con su discreción sepa "explorar al enemigo el designio [pues esto] no sólo es confianza de ardimiento, sino seguridad del ingenio".[66] El oidor novohispano Juan Díez de Bracamont describe este aspecto táctico de la virtud con palabras que traslucen el significado neoestoico del desengaño. Atribuye al señorío en Luis XIV de Francia su grandiosidad personal y la de su reino, pues el rey, dice nuestro jurista siguiendo el *De Beneficiis* de Séneca (II, 16, 2), "entre choques tan impensados como espantosos mantuvo no sólo la vida sin quiebras, sino el respeto no informando al sentimiento de aquello que toleraba [...] no dando parte a la queja de los riesgos [...] bañaba el rostro de serenidad bastante a inundar los corazones de sus trabajados vasallos". Más adelante muestra la doble cara de la virtud, es decir, el aspecto útil y práctico del buen comportamiento en el juego de apariencias y poder. Conjugando el principio senequista según el cual "la constancia interior del alma queda separada de la máscara exterior del cuerpo", dice que el rey francés afrontó los sufrimientos del reinar "tan lucido con la gala como con el desaliño", y con su apariencia serena hacía frente "tanto a las lisonjas de la fortuna como al desdén de la suerte y a la fatalidad de los tiempos".[67]

[66] *Elogio*, f. 14.
[67] DÍEZ DE BRACAMONT, *Espejo de Príncipes*, s. f.

En el siglo XVII estas ideas también se expresaron con la antigua sentencia de Plauto "No sabe gobernar quien no sabe disimular" (*Nescit regnare qui nescit disimulare*), a partir de la cual los juristas y moralistas afirmaban la diferencia entre simulación y disimulación. La primera siempre es inmoral, pues se entiende como mentira y fraude; la segunda en cambio, no sin fuertes problemas de interpretación entre los moralistas, se aceptó como una forma de discreción o dominio de los afectos para adaptarse a las circunstancias externas. A partir de estos conceptos típicamente senequistas, el preceptista de Veracruz, Juan Blázquez Mayoralgo, llega a justificar la "disimulación justa" como medio de defensa y ataque en las relaciones de poder, con estas palabras: "La disimulación justa en el príncipe tanto le acredita de cuerdo, como le hace temido".[68] El padre Lucas de Verdiguer, en un sermón que predicó en México con motivo de la abdicación de Felipe V en favor de su hijo Luis I, no duda en justificar ciertas vanidades en el príncipe cuando así convenga al bien común, "pues alguna vez [dice] ha de tener disculpa la vanagloria, y ha de admitirse el disimulo".[69]

Son incontables las ideas de tono semejante que se podrían recoger de nuestra literatura áulica, pero creo que con lo dicho queda claro que la doctrina en que se basaban nuestros predicadores y poetas no proponía una virtud paralizadora que impidiera al cortesano entrar a la competencia por los cargos, sino que era un intento de conciliación entre la moral y las exigencias de la vida política

[68] BLÁZQUEZ MAYORALGO, *Perfecta razón*, f. 95v.
[69] VERDIGUER, *El segundo*, s. f.

propia del Estado moderno. La síntesis cultural de ese disimulador honesto, que con la virtud entra al juego de poder, es ese personaje que habita las cortes de la monarquía española al que se designa en la literatura neoestoica como "político desengañado" o "cortesano discreto", o bien como lo señalaba el predicador de la corte, Cayetano Ontiveros, "aquel en quien se une lo político y lo noble", por oposición —dice— "al maquiavelismo, que conspira en malquistar lo cristiano con lo político y lo noble, pretendiendo que sean incompatibles".[70]

CONCLUSIÓN

Sin duda, el neoestoicismo desempeñó un papel importante para abatir el fenómeno de la corrupción en la Nueva España. No es éste el lugar para verificar el expediente de observancia e influencia real de sus preceptos en la sociedad, y en última instancia el historiador no podría hacer en este terreno, sino conjeturas. La calidad persuasiva y disuasiva del discurso se echa de ver en las formas retóricas que, si bien resultan excesivas para la sensibilidad contemporánea, no podemos negar que eran acordes con la mentalidad del público al que se dirigía. Por ello no dudo de su valiosa aportación para sanear aquella sociedad corrompida, pues la doctrina de las virtudes suele tener efectos positivos en toda política reformista. No obstante, creo que también es posible detectar, en el discurso neoestoico contra la corrupción, la ausencia de crítica a los males inherentes a la organización estatal.

[70] ITA Y PARRA, *Los tres gemidos del Aguila Mexicana*, Aprobación, f. 5.

Dado el carácter fundamental que tenían ciertas prácticas en la organización burocrática, como la emulación, la negociación o el juego, es probable que la crítica haya sido expresamente silenciada por la censura oficial, o bien que esta ausencia se deba a cierta inhibición —consciente o inconsciente— de predicadores, poetas y panegiristas. En todo caso, lo cierto es que la corrupción no era un fenómeno puramente conductual ni una cuestión que atañera exclusivamente a la conciencia moral de los cortesanos. Yacía, además, en la base de las instituciones políticas, jurídicas y administrativas creadas por el Estado moderno, una estructura individualista que necesariamente degeneraba en la formación de redes clientelares estrechamente ligadas con el fenómeno de la corrupción.

REFERENCIAS

ABARCA, Ioseph Mariano

Ojo Político, idea cabal y ajustada copía de Príncipes que dió a luz la Santa Iglesia Metropolitana de México en el Magnífico Arco que dedicó amorosa en la entrada que hizó a su gobierno, el Exmº Señor D. Agustin de Ahumada y Villalón, Marqués de las Amarillas [...] *Virrey, Gobernador* [...], México, Imprenta Nueva de la Bibliotheca Mexicana, 1756.

ARÉVALO, Francisco de

Sermón que predicó [...] *Convento de Santo Domingo de la Ciudad de nuestra Señora de los Zacatecas a las honras que hizo el Real de las minas de los Ramos a la Majestad del rey Philipo III nuestro Señor en 6 de diciembre de 1621*, México, Imprenta del Bachiller Juan Blanco de Alcaçar, 1622.

ARGÜELLO, Manuel

Sermón Moral al Real Acuerdo de México al tiempo que tomó posesión con pública entrada el Exmº Señor D. Ioseph Sar-

miento de Valladares, Conde de Moctezuma, del Orden y Caballería de Santiago, Virrey, Gobernador y Capitán General [...], México, Imprenta de Juan Ioseph Guillermo Carrascoso, 1697.

BAÑOS DE BELASCO, Juan

Lucio Anneo Séneca ilustrado en blasones políticos y morales y su impugnador impugnado de sí mismo al Serenísimo señor Don Juan de Austria, Madrid, por Mateo Espinoza y Arteaga, 1670.

BAÑOS DE BELASCO Y ACEVEDO, Juan

El ayo y maestro de príncipes Séneca en su vida. A la Majestad Católica del Rey nuestro Señor Don Carlos II de este nombre el Deseado, Monarca glorioso de dos mundos [...], Madrid, Imprenta del Reino, 1674.

BARBOSA, Francisco de la Concepción

Non plus ultra de la nobleza. Sermón fúnebre que con término de tres días y asistencia de la Real Audiencia y todos los tribunales de esta corte [...] *hizo al corazón del Excelentísimo Señor Don Balthazar de Zúñiga y Guzmán, Marqués de Valero* [...], México, Viuda de Miguel de Rivera Calderón, 1729.

BLÁZQUEZ MAYORALGO, Juan

Perfecta razón de Estado, deducida de los hechos del señor rey Don Fernando el Católico, quinto de este nombre en Castilla, y segundo en Aragón, contra los políticos atheistas [...], México, Francisco Robledo, 1647.

BLÜHER, Karl Alfred

Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII *hasta el siglo* XVII, Juan Conde (trad.), Madrid, Gredos, 1969.

BOCA ÁNGEL, Gabriel

El Cortesano y discreto, político y moral, príncipe de los romances, Reloj concertado para sabios y despertador de ignorantes [...] México, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, s.f.

BOLAÑOS, Joaquín

La portentosa vida de la muerte, emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del Altísimo y muy Señora de la humana naturaleza, cuya célebre historia encomienda a los hombres de buen gusto [...], México, Oficina de los Herederos del Lic. Ioseph de Jáuregui, 1792.

BRANCALASSO, Julio Antonio

Laberinto de Corte con los diez predicamentos de cortesanos. Dos libros en los cuales están comprendidos todos los bienes y males que pueden y suelen acontecer en las cortes de príncipes [...], Nápoles, por Juan B. Gargano y L. Nucci, 1609.

BURKHOLDER, Mark A. y CHANDLER, D. S.

De la impotencia a la autoridad. La corona española y las audiencias en América, 1687-1808, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

CASTORENA Y URSÚA, Juan Ignacio

Las Indias entendidas por estar religiosamente sacramentadas. En el convento y templo de Corpus Christi de esta imperial corte de México, México, s. e., 1724.

CONTRERAS GALINDO, Fray Alonso de

Sermón en las honras que se hicieron en este Insigne y Real Convento de Santo Domingo de Predicadores a la Ilustrísima Señora Marina Vázquez Coronado, Marquesa de Villamayor [...], México, Br. Juan Blanco de Alcázar, 1625.

COVARRUBIAS, Sebastián de

Tesoro de la Lengua castellana o española [...] *Dirigida a la Majestad Católica del Rey Don Felipe III, N. S. (1611)*, Madrid, Turner, 1982.

CRUZ, Sor Juana Inés de la

"Respuesta a Sor Filotea de la Cruz", en *Obras completas*, México, Porrúa, 1986.

DÍEZ DE BRACAMONT, Juan

Espejo de Príncipes, propuesto no menos al desengaño de caducas glorias, que a la imitación de gloriosas virtudes. En las suntuosas exequias, que la Imperial Corte Mexicana celebró al Cristianísimo Rey de Francia Luis Decimocuarto El Grande [...], México, por los Herederos de la Viuda de Miguel Ribera, 1717.

ELIAS, Norbert

La sociedad cortesana, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Elogio

Elogio Panegírico y Aclamación festiva. Diseño Triunfal y Pompa Laudatoria de Ulises Verdadero. Conságrala al Excelentísimo Señor Don Francisco Fernández de la Cueva, Duque de Alburquerque, Marqués de Cadereita [...], México, Imprenta de Hipólito Rivera, 1653.

ELLIOTT, John H.

España y su mundo, 1500-1700, Ángel Rivero Rodríguez y Xavier Gil Pujol (trads.), Madrid, Alianza Editorial, 1991.

Lengua e imperio en la España de Felipe IV, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1994.

ESQUERRA, Matías de, Colombres ESCALANTES, Manuel de MENDOZA y José VIDAL DE FIGUEROA

La imperial aguila renovada para la inmortalidad de su nombre en las fuentes de las lágrimas que tributó a su muerte, despojo de su amor y singular argumento de la lealtad de esta mexicana corte [...] *a La Reina nuestra Señora Doña Mariana de Austria* [...], México, Imprenta de Juan Ioseph Guillena Carrascoso, 1637.

ETTINGHAUSEN, Henry

Francisco de Quevedo and the Neoestoic Movement, Oxford University Press, 1972.

FERRER DE VALDECEBRO, Andrés

Gobierno general, moral y político hallado en las aves más generosas y nobles, sacado de sus naturales virtudes y propiedades [...] *al gloriosísimo Padre Apóstol Fray Vicente Ferrer,* Madrid, por Melchor Alegre, 1670.

GARAU, Francisco

El sabio instruido en la naturaleza en cuarenta máximas políticas y morales. Ilustradas con todo género de erudición sacra y humana [...] *va al fin un índice de materias predicables*, Madrid, por Antonio González de Reyes, 1677.

GARCÍA MARÍN, José M.

La burocracia castellana bajo los Austrias, Madrid, Instituto Nacional de Administración Pública, 1986.

GIL RAMÍREZ, Ioseph

Esphera mexicana. Solemne aclamación y festivo movimiento de los Cielos, delineado en los leales aplausos, que al feliz nacimiento del Serenísimo Señor Infante D. Phelipe Pedro [...] *consagró la muy Noble y muy Leal Ciudad de México* [...], México, Viuda de Miguel Ribera, 1714.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo

"Aspectos políticos de Palafox y Mendoza", en *Revista de Historia Americana,* 17 (1944), pp. 27-67.

GONZÁLEZ DE MENDOZA, Pedro

Sermón que predicó [...], *en las honras de la Serenísima reina Doña Isabel de Borbón, mujer del Católico Rey Don Felipe IV* [...] *Real Templo de Santiago de los españoles* [...], Roma, por Francisco Caballo, 1645.

GRIJALVA, Juan de

Sermón que predicó J. de G. en las honras que esta insigne Ciudad hizo a la muerte de la Católica Majestad Felipe III, nuestro Rey y Señor en 11 de septiembre de 1621 años en la Iglesia Catedral, México, ex. off. Bacalauri Ioannis de Alençar, 1622.

ITA Y PARRA, Bartolomé de

Los tres gemidos del Aguila Mexicana. Sermón Panegírico funeral que el día 9 de abril de 1734 predicó en las exequias que en la Santa Iglesia Catedral de esta Corte, hicieron sus albaceas al Señor Don Juan Vazquez de Acuña, virrey de Mallorca y de la Nueva España [...], Madrid, por Martín Antonio, 1740.

JESÚS MARÍA, Nicolás de

Babel mejorada en Torres. Torres edificativas para el suelo, para el siglo y para el cielo. Sermón sepulchral y laudatorias Posthumas que en las honras hechas al capitán Don Nicolás Fernando de Torres [...] de San Luis Potosí este año de 1733, México, s.e., 1733.

LEDESMA, Clemente de

Despertador Republicano, que por las letras del ABC compendia el segundo tomo de noticias teológicas morales, y apunta y despierta a los republicanos de la general república de este mundo, la obligación que cada uno tiene en su estado y en su oficio [...], México, Doña María de Benavides, 1649.

MARAVALL, José Antonio

Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII), Madrid, Alianza Editorial, 1986, vol. II.

MENDO, Andrés

Principe perfecto y ministros aiustados, documentos políticos y morales en emblemas, León de Francia, a costa de Horacio Boissat y George Remevs, 1662.

MORENO, Jerónimo

Reglas ciertas y precisamente necesarias para jueces y ministros de justicia de las Indias y para sus confesores [...] *ofrecido y dedicado al Doctor D. Pedro de Quiroga y Moya del Consejo de su Magestad, visitador y juez de la residencia del Marqués de Cerralvo y sus Ministros en esta Nueva España*, México, Imprenta de Francisco Salbago, ministro del Santo Oficio, 1637.

OESTREICH, Gerhard

Antiker Geist und Moderner Staat bei Justus Lipsius (1547-1606). Der Neustoizismus als politische Bewegung. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.

OLMEDILLA, Carlos

"Lope y Calderón en México: 1641", en *Historia Mexicana,* VII:2(26) (oct.-dic. 1957), pp. 237-238.

ORDOÑES, Ignacio de

Arte de Enriquecer. Sermón Funeral en las Honras del Capitan D. Manuel Fernández Fiallo de Boralla. En el Colegio de la Compañia de Jesús [...] *de la Ciudad de Antequera* [...], México, Viuda de Miguel Ribera Calderón, 1705.

PALAFOX Y MENDOZA, Juan de

Historia real sagrada, luz de príncipes y súbditos, México, Francisco Robledo, Impresor del Santo Oficio, 1643.

Diversos dictámenes, espirituales, morales y políticos, en: Ideas políticas, José Rojas Garcidueñas (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1946.

PIETSCHMANN, Horst

"Burocracia y corrupción en Hispanoamérica colonial. Una aproximación tentativa", en *Nova Americana,* 5, 1997, pp. 11-37.

"Corrupción en las Indias españolas: revisión de un doble debate en la historiografía sobre Hispanoamérica colonial", en AA. VV. *Instituciones y corrupción en la Historia,* Valladolid, Instituto de Historia de Simancas, 1998.

RAMÍREZ DE VARGAS, Alonso

*Elogio Panegírico, Festivo aplauso, Iris Político y Diseño triunfal de Eneas verdadero con que la muy Noble y Leal Ciudad de México recibió al Exm*º *Señor Don Antonio Sebastián de Toledo y Salazar: Marqués de Mancera* [...], México, Viuda de Bernardo Calderón, 1664.

RIBERA FLORES, Dionisio

Relación historiada de las exequias funerales de la Majestad del Rey D. Philippo II, Nuestro Señor. Hechas por el Tribunal del Santo Oficio de esta Nueva España y sus provincias e Islas Philippinas [...] *Donde trata de las virtudes esclarecidas de su Majestad y tránsito felicísimo, declarando las figuras, letras, jeroglíficos, empresas y divisas que en el túmulo se pusieron* [...], México, Casa de Pedro Balli, 1600.

SALINAS Y CÓRDOBA, Buenaventura de

Oración Fúnebre a las honras, y Pompa Funeral Augusta, que hizo la Nobilísima Ciudad de México; su Virrey y Capitán General de la Nueva España, Conde de Salvatierra al Serenísimo Señor Don Baltasar Carlos de Austria, Nuestro Príncipe Jurado por Rey de las Españas y Emperador de las Indias [...] *en su Iglesia Catedral a 17 de mayo de 1647*, México, s.e., 1647.

SAN MIGUEL, Andrés de

El sol eclipsado antes de llegar al zenid. Real Pira que encendió a la apagada luz del Rey N. S. D. Carlos II el Exmº Sr. D. Joseph Sarmiento de Valladares [...] *A la Católica Majestad del Rey N. S. D. Philippo V* [...], México, s. e., 1701.

SARIÑANA, Isidro

Llanto del Occidente en el ocaso del más claro sol de las Españas. Fúnebres demostraciones que hizo, Pira Real que erigió en las exequias del Rey Nuestro Señor Don Felipe IV el Grande. El Exmº Señor Don Antonio Sebastián de Toledo, Marqués de Mancera, Virrey de la Nueva España [...], México, Viuda de Bernardo Calderón, 1666.

VEBLEN, Thorstein

Teoría de la clase ociosa, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

VEGA, Ioseph de la

Sermón en la Solemne Fiesta que la Imperial Corte de México celebró a la Beatificación de San Fernando III, Rey de Castilla

y León. En cumplimiento de la Cédula de la Reina N. Señora. Predicóle en presencia del Ilustrísimo y Reverendísimo M. D. Fr. Payo de Ribera, Digníssimo Arzobispo de la dicha Ciudad, del Orden de San Agustín [...], México, Viuda de Bernardo Calderón, 1673.

VELA, Juan

Política real y sagrada. Discurrida por la vida de Iesu-Christo, supremo Rey de reyes, que sus Sagrados Cronistas delinearon en los Sacrosantos Evangelios para el gobierno de los Príncipes [...], Madrid, Ioseph Fernández de Buendía, 1675.

VERDIGUER, Lucas

El segundo sin segundo Salomón: el Señor don Luis Fernando, Rey y Señor de las Españas. Sermón al juramento que solemnemente hizo el Exmº Señor don Juan de Acuña, Marqués de Casa Fuerte [...] *con asistencia de todos los Tribunales y la Nobilísima y Leal Ciudad de México* [...] *estando patente el Santísimo Sacramento,* México, s. e., 1724.

VILLARROEL, Hipólito

Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España en casi todos los cuerpos de que se compone y remedios que se le deben aplicar para su curación si se requiere que sea útil al Rey y al público, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

VIVEROS, Germán

"Introducción" a SÉNECA, *Tragedias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, t. I.

LA ENTRADA DEL VIRREY Y EL EJERCICIO DE PODER EN LA LIMA DEL SIGLO XVII[1]

Alejandra Osorio
Wellesley College

> De todas las solemnidades observadas en América, la entrada pública del virrey es la más espléndida y aquella en la que más se exhibe la impresionante pompa de Lima. No se ven sino ricos carruajes y calesas, encajes, joyas y equipajes espléndidos, con los que la nobleza eleva su emulación hasta perfiles asombrosos. Esta ceremonia es tan extraordinaria que me complace pensar que el lector disfrutará su descripción.[2]

El 30 de noviembre, día de san Andrés, de 1569, el virrey Francisco de Toledo hizo su entrada oficial en Lima. El quinto virrey del Perú había llegado al puerto

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2004
Fecha de aceptación: 4 de marzo de 2005

[1] La investigación en Lima, Madrid y Santiago para realizar este artículo fue financiada por una beca W. Burghart Turner del estado de Nueva York y por una de la Comisión Fulbright. Quiero agradecer los comentarios y sugerencias de Óscar Mazín y los dictaminadores anónimos de *Historia Mexicana*.

[2] JUAN y ULLOA, *A Voyage to South America*.

norteño de Paita a finales de septiembre. Había viajado por tierra hasta Lima y enviado a su cortejo virreinal por mar al puerto próximo del Callao. De camino a Lima, Toledo visitó varias ciudades sobre la costa e hizo una entrada solemne en la ciudad española de Trujillo.[3] Cercano Toledo a Lima, el cabildo se enteró de que su cortejo aún no había llegado al Callao. Como se acostumbraba acomodar a la familia del virrey en su nueva residencia antes de la entrada, Toledo tuvo que esperar no lejos de Chancay, en la Villa de Arnedo, aproximadamente nueve leguas al norte de Lima.[4] Cuando el séquito virreinal (criados y recámara) llegó al Callao y se estableció en las "casas reales" que ocuparía en Lima, Toledo viajó media legua hasta el rancho o chácara del Barrio Nuevo, en las afueras de Lima,

[3] Es probable que Trujillo fuera fundada por el conquistador español Francisco Pizarro. Véase VARGAS UGARTE, *Historia general del Perú*, p. 95.

[4] Cuando un virrey llegaba al Perú por El Callao y su navío era avistado desde la costa, la artillería del puerto hacía un saludo cor armas de fuego y el barco del virrey lo respondía. Cuando desembarcaba recibía un nuevo saludo, al tiempo que los escuadrones de infantería y caballería ondeaban sus banderas. Luego lo recibían y saludaban en la playa la Audiencia, el cabildo de Lima y el capítulo eclesiástico de la catedral. Caminaban juntos hasta la iglesia del puerto, donde se oficiaba un *tedeum laudamus*, un antiguo himno de alabanza que comenzaba diciendo "Te alabamos, señor" y que se utilizaba como expresión de agradecimiento en ocasiones especiales. Luego el virrey era conducido hacia la casa preparada para alojarlo, donde la ciudad ofrecía un banquete en su honor y llegaban a saludarlo personalidades importantes de la sociedad limeña, así como funcionarios locales y coloniales. La noche antes de su entrada, el virrey era entretenido en El Callao con juegos cortesanos, fuegos artificiales y música. La ruta y estructura de la entrada la decidía el nuevo virrey en consulta con las autoridades políticas y civiles de Lima.

donde lo saludaron los funcionarios reales y limeños antes de su entrada formal en la ciudad unos días después.[5] Toledo había salido del puerto español de San Lúcar de Barrameda en marzo de 1569.[6]

El día de su entrada, después de haber cenado con su familia la noche anterior, Francisco de Toledo salió temprano de la chácara del Barrio Nuevo. El virrey fue cargado en una litera, seguido por su estandarte. Un poco antes de llegar a la ciudad, lo alcanzaron las compañías de lanceros y arcabuceros, que lo acompañaron el resto del camino. Justo en los límites de la ciudad, Toledo bajó de la litera y montó su propio caballo. El virrey, lujosamente vestido, trotó hacia los límites de la ciudad con los arcabuceros en la vanguardia y los lanceros en la retaguardia. Ya en el borde de la ciudad el mayordomo de Lima le obsequió, como era costumbre, un espléndido caballo.[7] En este punto Toledo también fue recibido por los alabarderos del virrey, alabardas en mano y vestidos con lujosos uniformes amarillos, negros y rojos, y por la infantería, al mando del capitán Julio de la Reinaga, elegido para pronunciar el discurso oficial de bienvenida al virrey. Acto seguido, Toledo montó en su caballo nuevo, lujosamente enjaezado, y se acercó al estrado y arco que el cabildo había construido para su juramento. Una vez junto al estrado, que estaba cerrado por los cuatro costados con tapicerías y colgaduras lujosas, Toledo desmontó, entró y tomó el juramento tradicional, en el que prometió conser-

[5] *LCL*, vol. X, 4 de noviembre de 1585.
[6] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capitulo sesto del viaje del virrei en tierra y mar hasta su desembarcacion nl. de Dios".
[7] El mayordomo fungía como caballerizo mayor del virey durante la ceremonia.

var todos los privilegios de Lima. Una vez que el cronista del cabildo registró diligentemente el juramento, se abrieron las puertas del arco triunfal permitiéndole a Toledo entrar a la ciudad. El virrey volvió a montar y, debajo del palio, comenzó su lenta marcha por las calles principales hacia la Plaza Mayor. Las riendas del caballo eran llevadas por dos alcaldes ordinarios (magistrados municipales), mientras que seis regidores (consejeros municipales) sujetaban las varas del palio.[8]

*

Como *alter ego* del rey, el virrey en las posesiones españolas de América era el máximo funcionario del imperio y gozaba de derechos y atributos presumiblemente afines a los del monarca español. La asociación del rey con su *alter ego* en el imaginario público se lograba mediante la ejecución de ceremonias complejas que rodeaban la imagen del virrey con elementos y símbolos asociados directamente con la majestad del monarca distante. Sin embargo, en Lima la fusión entre las dos figuras parece haber adquirido forma un poco distinta que en otras partes del imperio español. Por ejemplo, mientras que en la ciudad de México del siglo XVII, el rey y el virrey compartían el estrado durante la proclamación real, en Lima el rey aparecía solo.[9] Quizás por esto, mientras que la entrada del virrey en la ciudad de México constituía la máxima ceremonia pública para la legitimación del dominio colonial, en Lima la misma no eclipsaba las de

[8] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capitulo undecimo de la entrada del Virrey en esta çibdad de los Reies".
[9] Véase OSORIO, "The King in Lima", pp. 447-474.

las exequias reales y las proclamaciones del rey.[10] La procesión de entrada del virrey en Lima, durante el siglo XVII, también parece haber reflejado otra forma o estructura de la *res publica* que el virrey llegaba a gobernar, más amplia que la de la ceremonia realizada en la ciudad de México, donde sólo desfilaban los gobernantes. Por otro lado, en la Nueva España el territorio que atravesaba el virrey para llegar a la ciudad de México, con varias entradas oficiales por el camino, era mucho más extenso que en el Perú, donde la mayoría de los virreyes hacía el viaje hacia el sur por mar, desembarcando directamente en el puerto del Callao, distante sólo dos leguas de Lima. Por lo tanto, en Lima la peregrinación del virrey hacia su residencia y centro del espacio gobernado adquiría sentidos geográfico y político distintos de los gobernantes de la Nueva España.[11] Todos estos factores parecen haber dado lugar a una interpretación más ambigua de la imagen del virrey en el Perú.[12] Ambigüedad que se profundizó durante el siglo XVII debido a que el rey redefinió constantemente la persona y poderes políticos del virrey, en un intento por frenar lo que se percibía como abusos de poder de su *alter ego* en ultramar.

TOMA DE POSESIÓN Y LEGITIMACIÓN DEL PODER: LA ENTRADA DEL VIRREY

Durante el siglo XVII, el poder se manifestaba, a menudo, mediante rituales públicos ostentosos. La primera exhibi-

[10] Véase CURCIO-NAGY, *The Great Festivals*.
[11] ANDERSON, *Imagined Communities*, pp. 52-58.
[12] Véase HERTZOG, "La presencia ausente", pp. 819-826.

ción pública del poder del virrey en la ciudad colonial que llegaba a gobernar era su "entrada", modelada según las entradas triunfales de la realeza en las ciudades europeas. La entrada virreinal, también conocida como "recibimiento", era la ceremonia de bienvenida realizada en Lima para cada nuevo virrey y podía durar desde algunas semanas hasta algunos meses. De acuerdo con el jurista del siglo XVII Juan de Solórzano y Pereyra, la entrada del virrey era una de varias preeminencias de las que éste gozaba por representar la persona del rey.[13] Esta ceremonia servía para recordar a los súbditos su relación recíproca con sus gobernantes. Las entradas presentaban al nuevo virrey mediante un ritual que exhibía muchos elementos asociados con la magnificencia real. El poder del rey, por lo tanto, se manifestaba cada vez que su *alter ego* aparecía en público rodeado de esplendor y magnificencia.[14] En un sentido más general, la entrada virreinal definía un campo de operaciones para el nuevo virrey en la ciudad, donde la ceremonia se convertía en una sinécdoque de la comunidad más amplia que él llegaba a gobernar.[15] La magnificencia

---

[13] Véase SOLÓRZANO Y PEREYRA, *Política indiana*, lib. V, cap. XII.

[14] Para una descripción de la magnificencia que rodeaba las entradas reales en los inicios de la España moderna, véase RÍO BARREDO, *Madrid.*

[15] CERTEAU, *The Practice*, pp. 124-129. Durante el siglo XVII esta geografía del poder virreinal quedó delimitada en Lima por la procesión del virrey, que comenzaba en el convento de Montserrat en la orilla oriental de la ciudad y avanzaba unas ocho cuadras en línea recta hasta la Plaza Mayor. Ahí daba vuelta en la calle Mercaderes, luego en la calle de La Merced y por fin en la de Martín de Ampuero, para seguir por Miguel de Medina hasta la catedral. Para salir daba vuelta en Medina y seguía hasta el palacio virreinal. Esta ruta era considerablemente más

desplegada durante las ceremonias efectuadas a la llegada del anuncio de la designación de un nuevo virrey, su arribo al virreinato, y su entrada oficial en Lima, superaban a menudo la que se desplegaba en las ceremonias en honor del propio rey.[16]

La primera oportunidad que tenía el virrey para evaluar el clima futuro de su gobierno era la ceremonia de bienvenida en El Callao, realizada antes de su entrada oficial en Lima, conocida como besamanos.[17] Aunque usualmente no faltaban descontentos con el nuevo virrey y con su agenda, rara vez, si acaso, estallaba el conflicto durante la realización de la ceremonia ya que los inconformes se expresaban durante los preparativos; en particular por el tema de la distribución de fondos para el financiamiento del evento. Aun así, cuando llegó a haber preocupación o incluso animosidad hacia el nuevo gobernante, como en el caso del primer virrey Blasco Núñez de Vela, quien llegó al

---

larga que la trazada para las ceremonias del rey, que se limitaba a la plaza y las calles adyacentes. Sin embargo, la ruta que siguieron Toledo y el Conde del Villar (1585) estuvo mucho más confinada al espacio adyacente a la plaza. Estos dos virreyes entraron a la ciudad por uno de los costados posteriores del palacio y dieron vuelta sobre la calle del Convento de Santo Domingo, luego tomaron la calle Plumereros y en seguida Mantas, para acabar en la plaza. Véase BROMLEY y BARBAGELATA, *Evolución urbana de Lima*.

[16] Véase OSORIO, "Inventing Lima".

[17] Luego el virrey devolvía la atención haciendo visitas personales a todas las instituciones religiosas y seculares, así como a familias importantes de la ciudad, durante las semanas posteriores a su llegada. El besamanos en Castilla, como gesto de sumisión realizado tanto por los grandes señores del reino como por los funcionarios reales, tenía probablemente raíces musulmanas. Véase RUIZ, "Unsacred Monarchy", pp. 125-126.

Perú en 1544 a poner fin a la muy debatida encomienda, los altercados ocurrieron antes o después de su entrada.[18] La ausencia casi completa de conflicto público se puede explicar, en parte, por lo importante que era para Lima dar en esta ocasión la imagen de una ciudad poderosa. El orden y lujo de la ceremonia era un reflejo directo del poder y fuerza de la ciudad colonial dentro del virreinato. Otra razón pudo ser la esperanza de causar buena impresión en el virrey para luego obtener sus favores. Entre 1544-1705 el Perú tuvo 23 virreyes, de modo que la entrada virreinal fue uno de los rituales más frecuentes y espléndidos realizados en la ciudad durante el siglo XVII.[19]

La larga procesión que acompañaba al virrey por las calles de Lima incluía a los distintos grupos que conformaban la comunidad política que llegaba a gobernar y era

---

[18] Veáse FERNÁNDEZ (El Palentino), *Historia del Perú*, vol. 164, parte II, cap. III. También BROMLEY, "Recibimientos de virreyes en Lima", pp. 42-43.

[19] Aunque los periodos virreinales eran de tres años, en El Perú fluctuaron entre uno (Antonio de Mendoza, 1551-1552) y hasta 16 años (Melchor Portocarrero Laso de Vega, Conde de la Monclova, 1689-1705). En promedio, había un cambio de virrey cada 5-8 años, de modo que los limeños llegaban a presenciar quizás tres o cuatro entradas en sus vidas. En cambio, las exequias reales y las proclamaciones del rey eran acontecimientos raros que durante el siglo XVII ocurrieron cada 20-40 años. Los limeños probablemente presenciaron estas ceremonias una vez en la vida. Por otra parte, mientras que para la gente que vivía lejos de Lima las posibilidades de presenciar una entrada virreinal eran prácticamente nulas, las exequias y proclamaciones se celebraban en todas las ciudades del reino. Desde mi punto de vista, esto habría convertido la figura del rey en una "realidad más presente" que la del virrey. Véanse PÉREZ SAMPER, "El rey ausente", y HERTZOG, "La presencia ausente", ambos en FERNÁNDEZ ALBALADEJO, pp. 379-394 y 819-826, respectivamente.

observada y vitoreada por todo tipo de gente parada a lo largo de su recorrido hacia el corazón de la ciudad.

Esta procesión era importante porque, como ha señalado Robert Schneider, las procesiones públicas incorporaban a muchas personas que de otro modo no tendrían un lugar en la jerarquía política, permitiéndoles participar en el proceso que iba conformando la ciudad. Estas procesiones, por lo tanto, no expresaban necesariamente un sentido de *communitas*, sino más bien su estructura: mientras que la vida urbana cotidiana podía ser caótica y laxa, las procesiones se realizaban siempre de manera muy estructurada. Es decir, el avance lento de la procesión reflejaba una imagen ordenada ideal de la estructura de la ciudad. Durante la entrada virreinal —así como en las ceremonias reales y rituales religiosos—, la ciudad no sólo se "ordenaba", sino que se "vestía" con grandes lujos. Por lo tanto, las ceremonias oficiales públicas eran la ocasión en que "el ideal de una sociedad tanto jerárquica como armoniosa, tanto estratificada como unificada, adquiría una realidad momentánea" y en que la ciudad se convertía, por fin, en una corporación o un orden social idealizado.[20] Como la entrada virreinal estaba diseñada para destacar la autoridad política, su progreso ordenado reflejaba el ideal muy elevado que tenía la monarquía española del buen gobierno y policía.[21] La entrada del virrey no sólo reproducía la de los emperadores romanos victoriosos, sino que permitía a las ciudades y a los vasallos

[20] SCHNEIDER, *The Ceremonial City*, pp. 138-139.

[21] LECHNER, "El concepto de 'policía'", pp. 395-409. Este "cuerpo de república" ideal también se realizaba en las vidas santas y armoniosas descritas en las numerosas prosopografías que circulaban en la Lima del siglo XVII. Véase OSORIO, "Inventing Lima", cap. 5.

renovar sus votos de obediencia y lealtad a su monarca español.[22] Por lo tanto, el recibimiento del virrey era una ceremonia importante para legitimar la autoridad y poder del nuevo gobernante y del rey, así como una oportunidad inigualable para que Lima exhibiera su posición, magnificencia y poder ante las otras ciudades provinciales del virreinato.

La figura del virrey era importante para establecer la identidad y poder de Lima como "cabeça" del virreinato. Desde la creación de la Audiencia de Lima en 1542, la residencia del virrey y su corte se convirtió en una fuente cada vez más importante del capital simbólico que necesitaba Lima para legitimarse como el nuevo centro del dominio español y como la ciudad más poderosa del enorme virreinato del Perú.[23]

---

[22] Esta renovación del "contrato" o vínculo con sus súbditos era un componente esencial del consejo que recibió Carlos V de su tutor Erasmo acerca de cómo ser un buen príncipe. Erasmo también menciona que recorrer los reinos es una nueva "tecnología" imperial que puede usar el príncipe para acercarse más a sus súbditos. Véase ERASMO, *The Education of a Christian Prince*, pp. 65-68 (*Educación del príncipe cristiano*). Véase también RODRÍGUEZ MOYA, *La mirada del virrey*, pp. 88-89 y PÉRISSAT, *La fête des rois*, p. 50.

[23] En la época de la conquista española, alrededor de 1534, el centro político del imperio inca estaba ubicado en la ciudad del Cuzco, en el altiplano. Según la costumbre española, Francisco Pizarro reconoció este hecho al fundar El Cuzco ya como ciudad española, y designarla cabeçera de toda la Nueva Castilla, que fue el primer nombre español de la región comprendida por el antiguo imperio inca. Casi una década después, con la creación del virreinato del Perú en 1542, la sede del virrey y su corte se estableció en la recién fundada ciudad litoral de Lima, un lugar sin vínculos históricos con los incas conquistados. El establecimiento de la corte virreinal sobre el litoral desató una disputa prolongada entre las dos ciudades por la legitimidad como representantes del Perú. Se podría argumentar que la disputa se resolvió en 1671, cuando Lima logró coronar en Roma a santa Rosa de Lima como la primera santa

Durante el siglo XVII, la ceremonia de la entrada del virrey se convirtió en una oportunidad más para que Lima demostrara su esplendor y poder, al elevar los estándares de los festejos públicos realizadas en las ciudades más pequeñas del reino. Debido a que en el Perú muy pocos virreyes viajaron fuera de los confines de Lima, la entrada virreinal le proporcionó a la ciudad colonial una oportunidad casi exclusiva de exhibir su magnificencia. El cabildo fue el encargado de relatar estas ocasiones majestuosas y de distribuir las crónicas por el resto del virreinato, como un testimonio escrito del poder de Lima.[24] Sin embargo, las ciudades provinciales no dejaron de desafiar el poder y autoridad de Lima y de tratar de superar sus despliegues de magnificencia cuando fuera posible. Éste fue el caso de la entrada del virrey Francisco de Toledo en El Cuzco en 1570, cuando, a pesar de que se prohibió oficialmente la celebración, la ciudad montó un magnífico aparato con festejos que duraron quince días consecutivos. Como las ceremonias que rodeaban la llegada del nuevo virrey tenían tal importancia política para Lima, el ingreso virreinal en las ciudades provinciales demuestra la relevancia política que tenían estas ceremonias también para la rivalidad entre las ciudades del virreinato. Una manifestación de estos feudos internos era la competencia por ver cuál ciudad podía ofrecer el mayor despliegue de opulencia (o estatus) durante la entrada del virrey.[25]

---

nacida en América. Ese mismo año santa Rosa fue designada por la corona española como la santa patrona de todas sus posesiones de ultramar, incluidas las Filipinas. Véase OSORIO, "Inventing Lima", caps. 1 y 5.

[24] Para el uso de las relaciones de fiestas en el Chile colonial véase CRUZ DE AMENÁBAR, *La fiesta*, pp. 78-85.

[25] OSORIO, "Inventing Lima", cap. 3.

ENTRADAS VIRREINALES, MAGNIFICENCIA Y PODER

La entrada del nuevo virrey seguía el modelo de la entrada triunfal del rey español en las ciudades europeas. En los inicios de la Europa moderna, la entrada real constituyó uno de los festejos cortesanos más públicos y solemnes en el cual el príncipe tomaba posesión de una ciudad o pueblo.[26] De acuerdo con Roy Strong, entre 1450-1650 la entrada real se convirtió en "un triunfo absolutista que emulaba los de la Roma imperial". Este cambio conllevó no sólo una transformación en la forma, sino también en el contenido o estructura ideológica, para anular "cualquier posibilidad de que se usara como vehículo de diálogo con los estamentos medios de la sociedad."[27] Es decir, para mediados del siglo XVII, la entrada en Europa tenía más que ver con forma que con contenido.[28]

En la Lima del siglo XVII, en cambio, el contenido de la entrada era aún tan importante como su forma. Dentro de la ceremonia de la entrada, el juramento del virrey era un momento importante para la ciudad. Mientras que el juramento en la proclamación del rey era un ritual público y abierto, el tomado por el virrey era aparentemente más privado y restringido a los alcaldes, el regidor más antiguo

[26] BRYANT, *The King and the City*. Existe una historiografía extensa sobre las entradas europeas, aunque no para España. Véase RUBENS, *The Magnificent Ceremonial Entry*, y RÍO BARREDO, *Madrid*.

[27] STRONG, *Art and Power*, pp. 42-43. Véase también ERASMO, *The Education*.

[28] Esto también se ha dicho de la España moderna temprana en RÍO BARREDO, *Madrid*, pp. 55-92.

y el cronista, es decir, a los funcionarios municipales.[29] El escenario montado para tal acto del virrey era una plataforma encerrada en colgaduras y tapicerías lujosas. Tenía una alfombra, escritorio y silla, y siempre se colocaba frente a las puertas cerradas del arco que permitían al virrey el acceso simbólico a la ciudad por primera vez una vez finalizado el juramento.[30] Redactado de manera muy similar al del rey en su proclamación, el juramento del virrey prometía respetar y defender los derechos y privilegios de la ciudad. A diferencia del rey, sin embargo, el virrey no prometía otorgar a la ciudad nuevos privilegios, sino sólo respetar los ya existentes; reflejo de que era prerrogativa del monarca conceder favores. Al concluir la ceremonia se abrían las puertas del arco para que el virrey entrara en la ciudad simbólicamente como una nueva persona: su gobernante. El juramento del virrey simbolizaba un pacto entre la ciudad y su nuevo gobernante; a cambio, la ciudad siempre ofrecía al nuevo virrey un magnífico caballo como símbolo de la excelencia del gobernante y de la gratitud de sus súbditos.[31]

[29] El juramento del rey se leía en voz alta a la ciudad completa, presente en la Plaza Mayor, donde se realizaba la ceremonia en un gran estrado. Véase OSORIO, "The King in Lima", y BROMLEY, "Recibimientos de virreyes", p. 69.

[30] Las sillas en los ceremoniales modernos tempranos representaban el poder, de modo que el cabildo siempre decoraba una silla nueva para la entrada de cada virrey. Para Martín Enríquez en 1581 por ejemplo, el cabildo adquirió una silla forrada de terciopelo negro con adornos dorados. La misma tela con los escudos de armas tanto del virrey como de la ciudad se usó para la silla y manta de su caballo. *LCL*, IX, 28 de abril de 1581.

[31] El rey montado a caballo era un símbolo del gobierno: la montura representaba al pueblo que, como un caballo, podía desmontar a un

LOS SIGNIFICADOS POLÍTICOS DEL ARCO TRIUNFAL

Además de un caballo de raza, el cabildo le ofrecía al nuevo virrey un arco. Por lo general, esta estructura exhibía una iconografía con gran contenido político que no sólo hacía alusión a acontecimientos recientes en Lima, sino que expresaba la solución deseada a ciertos problemas y las acciones que se esperaba que el virrey realizara por la ciudad. Como el diseño, construcción y decoración de estos arcos se solía encargar a artistas y escritores reconocidos, solían ser verdaderas obras de arte que ponían la creación artística al servicio de las élites gobernantes al ayudar a diseminar la ideología oficial.[32] Mientras que en Europa el rey siempre entraba a la ciudad por una puerta existente en los muros medievales, su *alter ego* en América entraba a su nuevo espacio de poder a través de una estructura efímera construida sólo para la ceremonia.[33] El arco mandado

gobernante injusto. En su *Declaración magistral de los emblemas de Alciato* (1610), Diego López comparó al príncipe con un buen jinete, que sabe "gobernar" al caballo, a riesgo de ser arrojado al suelo. Sebastián de COVARRUBIAS en su *Tesoro de la lengua castellana* (1611) y Diego SAAVEDRA y Fajardo en su *Empresas* (1642) ven en el rey a caballo un símbolo del buen gobierno (dominio) del pueblo.

[32] SEBASTIÁN, *Contrarreforma y barroco*, pp. 110-120 y RÍO BARREDO, *Madrid*, p. 60. Véanse también RAMOS SOSA, *Arte festivo en Lima virreinal*, pp. 27-69, RODRÍGUEZ MOYA, *La mirada del virrey*, p. 89 y RAMA, *The Lettered City*, pp. 23-25.

[33] Para finales del siglo XVII, Lima ya tenía una muralla que rodeaba la ciudad. No obstante, durante la mayor parte del siglo el juramento se tomó en la puerta de un arco efímero que representaba quizás el carácter mimético (más que el simulacro) del virrey y sus poderes, que en última instancia acentuaban los del rey como gobernante supremo y "auténtico".

hacer por el cabildo de Lima en 1589 para la entrada del virrey García Hurtado de Mendoza, segundo Marqués de Cañete, era una estructura de "razonable altura" y con una puerta "vistosa y espaciosa". Sin embargo, de acuerdo con el cronista, el arco no tenía espacio suficiente para todas las "letras" y "figuras" o esculturas contenidas en el diseño original. En el extremo superior, el arco exhibía las armas reales y una inscripción que decía: "Feliz vida aumenta la majestad divina".[34] A ambos lados del escudo de armas del rey estaba el de Lima, con tres coronas por "Los Tres Reyes", rematadas cada una con una estrella, todo sobre fondo azul. Debajo de los escudos de armas había una inscripción según la cual el rey y la Iglesia "guiarán hasta la muerte". Además, los pilares del arco estaban decorados con pinturas alegóricas. Del lado derecho aparecía un anciano "venerable" vestido como rey indio y sentado debajo de un árbol que, según el cronista, representaba "el Reino del Perú", con una inscripción que decía: Estoy sentado debajo del Árbol que deseaba, y a la sombra q. esperaua. Una vid envolvía el tronco del árbol y una inscripción en latín sugería "ayuda mutua". El Marqués de Cañete fue el primer virrey que llevó a su esposa al Perú. El cronista señaló que esta imagen representaba "el casamiento del virrey", pero dejó claro que "no sería un estorbo" ni un impe-

---

[34] Dos octavas escritas para la ocasión fueron omitidas por falta de espacio a cada lado del escudo de armas. Una, presentaba la imagen del rey como Salvador, mientras que la otra presentaba a la Iglesia como una madre protectora que ayuda en la creación del hombre, al tiempo que lo hace ser mejor y más clemente. Véase "Octava Rima" en BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 16 del Recibimiento que esta ynsigne çibdad, hizo al Virrei don garçia de mendoça".

dimento a su gobierno, sino una ayuda, "como la vid al árbol, y viceversa".[35] En la Europa moderna temprana, los árboles eran un símbolo ya antiguo de la legitimidad del poder y, más específicamente, del gobierno o dominio en una monarquía contractual. Aquí, el árbol sugería el dominio tanto del rey como del nuevo virrey sobre el rey indio, que simbolizaba, por supuesto, el reino conquistado de Perú. Los frutos eran un símbolo antiguo de la autoridad política y religiosa, símbolos aquí de la autoridad del virrey y de Lima. El mensaje que remataba esta sección del arco se refería a los beneficios que ofrecía para El Perú —y, obviamente, para los indios— la protección (la sombra del árbol) y el dominio del rey y el virrey, ambas circunstancias presentadas como un deseo explícito de los indios. La pintura también aludía a la complementariedad y unidad de los esposos y, quizás, de los mundos andino y español.[36] Esta sección subrayaba el carácter jerárquico de la sociedad colonial, en la que todos tenían un lugar asignado y en la que los frutos del trabajo de cada uno beneficiaban al rey, a Dios y a la república, entendida como española e india.

---

[35] También es posible leer estas imágenes como una aprobación del matrimonio, sacramento que la corona y la Iglesia promovían constantemente. Por otro lado, se puede haber incluido como una manera de dispersar posibles preocupaciones por la presencia de la virreina como un obstáculo en el gobierno del virrey. El matrimonio y la unidad también se sugerían con un par de emblemas que colgaban del árbol en lugar de frutos. Uno contenía el escudo de armas del virrey y la virreina, mientras que el otro tenía el de Lima. Una inscripción en latín indicaba que *non Potest Arbor bona, malos fructus facere* (un árbol bueno no puede dar malos frutos) y una leyenda decía: *sicada arbol da su fruto/gozaran de estos dos el Rei Republica y Dios.*

[36] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 16".

En la parte izquierda del arco, la pintura de una mujer joven con una balanza en una mano simbolizaba la virtud de la justicia. Una imagen de riendas sujetas a frenos, con un lado flojo y el otro tenso, simbolizaba la prudencia. En un plato, la balanza tenía "instrumentos de justicia": cadenas, grilletes y espadas. En el otro tenía "instrumentos de clemencia": coronas, ramas de oliva y hojas de palma. La balanza estaba ladeada hacia el lado de la clemencia, "hacia la recompensa en lugar del castigo", por ser las dos virtudes de la Justicia. El lado de la pintura dedicado a la justicia se completaba con la siguiente inscripción: "con estas dos [virtudes] gobierna Dios desde lejos/ [pero] el buen ejemplo es para aquí". Parecería sugerir al virrey que la ciudad esperaba que su gobierno fuera más benévolo que estricto. En la otra mano, la Justicia sostenía un ramo de flores y "frutos maduros" que representaban, según el cronista, cómo su majestad había "madurado este fruto en el árbol del marqués de Cañete".[37] Don García había estado antes en El Perú, en 1556, mientras era virrey su padre, don Andrés Hurtado de Mendoza, primer Marqués de Cañete. Don García también había sido gobernador en Chile en 1557. Los "frutos maduros" se referían a su trayectoria antes de haber recibido del rey la designación como virrey del Perú. El simbolismo sugería que Lima consideraba la designación justa y legítima, y que don García tenía una "autoridad" natural para gobernar.

El arco tenía dos puertas. Una lucía la pintura de un capitán armado, un gentil hombre que empuñaba una lanza en la mano izquierda, mientras con la derecha levantaba a una

[37] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 16".

mujer tirada a sus pies. De acuerdo con el cronista, la mujer simbolizaba a la ciudad de Lima vestida con el atuendo real "correspondiente a su nombre de 'los Reyes', cubierto de coronas y estrellas, como [en] su escudo de armas". A los pies de la señora Lima había edificios en ruinas. El cronista explicó que esta imagen y la leyenda en latín que la acompañaba representaban a la ciudad que pedía "ser levantada de su caída y liberada del polvo"; éste tenía un doble significado. Representaba los escombros producidos en la ciudad por el terremoto del 9 de julio de 1586. El capitán, que probablemente representaba al virrey, respondía *Tarde SED Tuto*, que de acuerdo con el cronista significaba aunque "vengo tarde vengo muy al siguro en tu favor".[38] Para dar este sentido, había una lechuza junto a la lanza, con una inscripción en latín que decía: *Consilio et fortitudo*, es decir, "llego con consejo y fuerza". El consejo estaba representado por la lechuza y la fuerza por la lanza. En el centro de la composición aparecía el sepulcro del Marqués de Cañete. Se refería a la muerte del padre del nuevo virrey, ocurrida en Lima en 1560. Una inscripción en latín aludía también a que el nuevo virrey llegaba al Perú a continuar el legado de su padre: *Restaurador, P. et. P*, es decir, "restaurador del honor de mi padre y de mi Patria".[39]

La otra puerta del arco llevaba una pintura de Eneas y su padre Anquises, con un cartel sobre los hombros que

---

[38] Tarde, de *tardus*, significa "lento", mientras que *tuto*, de *tutus*, significa "seguro". La frase podría significar algo así como "lento, pero seguro". Sin embargo, *tardus* también puede tener la connotación negativa de "perezoso", aunque también puede significar "tarde". Agradezco esta aclaración a Ray Starr del Departamento de Letras Clásicas del Wellesley College.

[39] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 16".

leía: *Honor onus q. Paternum*, en relación con la honestidad y la obligación paterna. Otra inscripción se refería a la piedad y el respeto de un hijo hacia su padre. Eneas, de acuerdo con el cronista, representaba al virrey, mientras que Anquises representaba tanto al rey como a don Andrés. El tema que remataba esta puerta era el de la obediencia filial entre hombres y la perduración de su amor a pesar de los obstáculos. Vale la pena analizar el uso de Eneas para representar al virrey. En la mitología clásica, Eneas salva la vida de Anquises en la batalla de Troya.[40] Luego Anquises acompaña a Eneas en su viaje a Italia. En el camino, Eneas es recibido en Cartago por Dido, su fundadora y reina, que se enamora locamente de él. Cuando Eneas deja Cartago para seguir hacia Italia, Dido maldice a los troyanos y se mata con una daga. Ya en Roma, Eneas se vuelve el fundador (o el origen) de la raza romana. El mensaje se puede interpretar en sentido criollo, al convertir al virrey —que había nacido en el Nuevo Mundo— en el fundador de una nueva "raza", la política criolla.[41]

El arco sobre las puertas exhibía un gran sol y luna. El sol radiante estaba rodeado de nubes, con una inscripción en latín que decía *Post nubila Phebus*: "más allá de las nubes, el Sol". De acuerdo con el cronista, las nubes representaban la miseria que había soportado la ciudad, los ataques de piratas, el terremoto, las epidemias de viruela y

[40] Eneas también era hijo de la diosa Afrodita, que se embarazó cuando descendió del cielo para examinar la hermosa complexión de Anquises.
[41] Esta "raza" no se basa en la biología, sino en un origen geográfico común y remite al argumento de Francisco de Vitoria de que la ciudadanía es resultado del lugar de nacimiento (*jus solis*), no de la sangre (*jus sanguini*). Véase VITORIA, *Relectiones*, 1557.

sarampión y las muertes de don Andrés y del rey. El Sol, un símbolo clásico de la monarquía, representaba al rey. En este caso, el sol radiante señalaba la esperanza de Lima de que como representante del rey, la llegada del nuevo virrey levantara a la ciudad de su miseria. La Luna, en cambio, simbolizaba a Lima, con la siguiente leyenda: "mira al Sol, de cuya luz recibe su esplendor, y por ello se ve clara y feliz". La ciudad sin el poder del rey no podía brillar por sí sola. Como parte del conjunto —del reino y del virreinato—, Lima adquiría plenitud con el poder del rey y, en este caso, con la llegada del virrey como su representante. En la parte superior del arco, una inscripción ofrecía toda la estructura al virrey, como condensación de los deseos de Lima expresados en distintas partes: "El senado y el pueblo de Lima ofrece este Arco al señor don garcía de mendoça Por la esperança q tiene de q con su venida sera reparada esta çibdad". El diseño original del arco incluía una leyenda adicional que reflejaba el orgullo de la ciudad por su evolución hacia la grandeza y la insinuación de que incluso el virrey se humillaría al verla: "Admirase don garcía de ver la grandeza de esta çibdad q en otro tiempo era Rancherias y aora esta tan [ilustre] y opulenta". Sin embargo, esta inscripción no fue incluida por falta de espacio.[42]

[42] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 16". Aunque aquí el rey aparece representado como el Sol, no parece haber una referencia al dios solar Apolo, como en las entradas virreinales de la ciudad de México. En esta iconografía, el virrey en Lima no es representado como el virrey-héroe descrito por Curcio-Nagy para el México de los Habsburgo. En cambio, aparece en una relación paternal que subraya la obediencia y quizás la sumisión. Sin embargo, Rodríguez Moya, sostiene que con sólo dos

El arco patrocinado por el cabildo de Lima se solía colocar cerca del convento de Montserrat, en lo que luego se conoció como calle del Arco.[43] Dos arcos adicionales se erigían sobre la calle Mercaderes,[44] uno de frente a la plaza, patrocinado por el gremio de los comerciantes, y otro en la esquina con La Merced.[45] Este número de arcos parece haber sido exclusivo de Lima, ya que en la ciudad de México sólo se erigían dos; uno financiado por el cabildo eclesiástico y el otro por el cabildo de la ciudad.[46] Los comerciantes de Lima comenzaron a financiar uno de los arcos en 1556, en una época de crisis fiscal, cuando el cabildo les ordenó cubrir los costos de producción de uno de ellos para la entrada del primer Marqués de Cañete.[47] En ese entonces, el cabildo consideró que como los comer-

---

excepciones —la entrada del Marqués de Villena en 1640, cuando fue equiparado con Mercurio, y la del Conde de Baños en 1660, con Júpiter—, los virreyes de la Nueva España se solían comparar con figuras mitológicas menores, para establecer paralelismos entre las virtudes del virrey y las de los dioses y héroes mitológicos. RODRÍGUEZ MOYA, *La mirada del virrey*, p. 88 y CURCIO-NAGY, *The Great Festivals*, pp. 72-73.

De acuerdo con José Miguel MORALES FOLGUERA, los grandes dioses mitológicos se solían reservar para uso exclusivo en las celebraciones de la realeza. Esto parece corresponder a su uso en las ceremonias de la Lima colonial. Véase "Los programas iconográficos en las entradas de virreyes en México", *Actas del XVIII Congreso Nacional de Historia del Arte*, Mérida, 1991, pp. 145-149.

[43] BROMLEY y BARBAGELATA, *Evolución urbana de Lima*, p. 30, n. 140.

[44] BROMLEY y BARBAGELATA, *Evolución urbana de Lima*, p. 21, n. 67.

[45] En Lima los gremios más ricos fundaron arcos adicionales. Véase BROMLEY, "Recibimientos de virreyes", pp. 20-21, y BROMLEY y BARBAGELATA, *Evolución urbana de Lima*, p. 23, n. 80.

[46] Comunicación personal de Alejandro Cañeque. Véase también CURCIO-NAGY, *The Great Festivals*.

[47] *LCL*, V, 20 de mayo de 1556.

ciantes limeños se habían vuelto excesivamente ricos y se beneficiaban de la "república", tenían la obligación moral de dar algo a cambio de este privilegio. El cabildo les ordenó arreglar la entrada a la plaza y construir un "arco triunfal, como lo amerita[ba] la ocasión", e impuso una multa de 200 pesos a cada comerciante que no cumpliera. A cambio, el cabildo les permitió participar en la procesión, con la sugerencia de "vestir lo mejor" que pudieran y los invitó a salir de la ciudad a recibir al virrey el día de su llegada.[48] Como los comerciantes se resistieron a la orden del cabildo, hubo que amenazarlos con el exilio si se negaban a cumplir.[49] Todo esto cambió en el siglo XVII, cuando la construcción del arco para la entrada del virrey se convirtió en un privilegio codiciado y permanente de la poderosa élite mercantil de Lima.[50]

Para la entrada del Conde de Monterrey en 1604, Lima ofreció cuatro arcos al virrey, ubicados en las esquinas de las calles Mercaderes, La Merced, Martín de Ampuero y Marina del Alva (Bodegones).[51] En el siglo XVII, la calle que quedaba directamente debajo y alrededor del arco erigido por los comerciantes de Lima en la entrada a la Plaza Mayor se solía adoquinar con lingotes de plata, como reflejo de la riqueza del virreinato, la magnificencia de Lima y el poder alcanzado por los comerciantes de la ciudad.

---

[48] *LCL*, V, 20 de mayo de 1556.
[49] *LCL*, V, 26 de mayo de 1556.
[50] SUÁREZ, *Desafíos transatlánticos*.
[51] BROMLEY, "Recibimientos de virreyes", p. 63. Muchas calles de la Lima colonial eran conocidas por los nombres de la gente importante que residían en ellas. Véase BROMLEY y BARBAGELATA, *Evolución urbana de Lima*, p. 23, n. 80, p. 20, n. 63 y lám. 14.

Para la entrada del Conde de Salvatierra en 1648, la calle alrededor del arco se cubrió con más de 300 lingotes de plata.[52] Una situación semejante se dio para la entrada del virrey Conde de Lemos en 1667, cuando

> [...] en la entrada de la calle Mercaderes, cerca de la puerta del consulado, había un arco magnífico y costoso, que valía la pena mirar. Había otro arco alto de arquitectura elegante en la intersección cerca del final de la misma calle. Este arco estaba lleno de arriba abajo y por dentro y fuera con platones, jarrones y bandejas de plata blanca y dorada, todo muy elaborado, costoso e interesante. Todos los huecos del arco estaban cubiertos con más de quinientos cincuenta barras de plata, y cada una pesaba más de doscientos marcos.[53]

También se utilizaron lingotes de plata en 1674, para la entrada del virrey Baltasar de la Cueva, Marqués de Malagón y Conde de Castellar. De acuerdo con Francisco Mugaburu, "había un arco muy decorativo a la mitad de la calle Mercaderes [...] y toda el área adyacente al arco estaba adoquinada con barras de plata, la mayoría de más de 200 marcos [cien libras]".[54] Para Mugaburu, la ausencia de lingotes de plata en la entrada del virrey Duque de La

[52] "[...] en la calle Mercaderes había otro arco, donde también le echaron [al virrey] una lluvia de flores y plata. Toda el área abarcada por el arco estaba adoquinada con lingotes de plata; había casi 300 barras de plata". MUGABURU, *Chronicle of Colonial Lima*, p. 22.

[53] El marco era una unidad usada para pesar oro y plata. Equivalía a media libra. MUGABURU, *Chronicle of Colonial Lima*, p. 121.

[54] MUGABURU, *Chronicle of Colonial Lima*, p. 215. Véase también PÉRISSAT, *Lima fête ses rois*, pp. 49-50.

Palata en 1681 afectó el espíritu general de la ceremonia, pues hasta los toros estaban "apagados".[55]

TOMA DE POSESIÓN: LA PROCESIÓN DEL VIRREY

Mientras que los mensajes inscritos en los arcos colocados sobre la ruta del virrey hacia el centro de Lima expresaban lo que esperaba la ciudad del rey y de su *alter ego*, y mientras que los lingotes de plata reflejaban la fuerza y poder de Lima, la procesión revelaba la estructura del poder político dentro del virreinato. La procesión del virrey por ciertas calles de la ciudad también puede verse como una peregrinación ritual para tomar posesión del territorio que llegaba a gobernar, así como para presentarlo a él y a su séquito a los nuevos dominios. La procesión lenta de Francisco de Toledo estuvo encabezada por la infantería, seguida por el capitán de arcabuceros a caballo con su compañía detrás. Seguían los criados del rey de dos en dos, vestidos con hábito de camino. Atrás de ellos iban 24 pajes con arcabuces, de dos en dos y ataviados con uniformes de terciopelo amarillo con adornos en negro y rojo, con dos maestres de salas, uno en frente y otro atrás. Esta primera sección iba seguida por la caballería, la nobleza de la ciudad, la universidad con sus borlas alineados según el rango y los maceros de la ciudad, con las mazas en descanso sobre los brazos. A continuación venía la Audiencia, con todos sus ministros y funcionarios de los distintos tribu-

---

[55] Más que un reflejo de la decadencia de la ciudad, esta escasez de plata se debió al envío de lingotes a España en un galeón antes de la llegada del virrey al Perú. MUGABURU, *Chronicle of Colonial Lima*, pp. 266-267.

nales, seguida por los reyes de armas, con sus cotas y mazas. Atrás venían los regidores, alcaldes y el teniente de la guardia del virrey, con guardas montados a ambos lados. Luego, debajo del palio, y en medio de la guarda, venían Toledo y los oidores. Éstos eran seguidos por el guión del virrey en cuerpo. Detrás del estandarte del virrey venían su caballerizo mayor y su chambelán, seguidos por dos escuderos, uno con una lanza y el otro con una maleta de terciopelo. Toda esta "máquina", como la describió el cronista, terminaba con los lanceros que, dirigidos por su capitán, avanzaban de dos en dos en la retaguardia de la procesión.[56]

Es ampliamente aceptado que las procesiones representaban a la comunidad ideal, armoniosa y jerarquizada, con el gobernante presente en la cima de la jerarquía. En México, los indios, negros, mulatos, mestizos, mujeres y grupos religiosos, no participaban en la procesión de entrada. De acuerdo con Alejandro Cañeque, esta ausencia en la Nueva España se debía al carácter político de la ceremonia: como ninguno de estos grupos ejercía poder político, quedaban, por lógica, fuera de ésta.[57] En cambio, la procesión de entrada en Lima sugiere otra cosa, pues tanto gobernantes como gobernados estaban presentes en la ceremonia. Durante casi todo el siglo XVI, los indios, negros, castas y grupos religiosos estuvieron excluidos de las procesiones limeñas, pero a partir de 1589 el ritual comenzó a incorporar a estos grupos. La procesión de entrada del segundo

---

[56] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo undécimo". Esta alineación de funcionarios seguía el orden prescrito para las procesiones de entrada realizadas en la metrópoli. Véase LISÓN TOLOSANA, *La imagen del rey.*
[57] CAÑEQUE, "The King's Living Image", p. 326.

Marqués de Cañete presentó ciertas innovaciones en relación con la entrada de Francisco de Toledo.[58] Para su juramento, el marqués viajó en un carruaje —en lugar de una litera— desde la chácara hasta el estrado. Por primera vez, el caballerizo mayor llevó descubierto el estoque del virrey. En los rituales europeos, la espada simbolizaba la fuente del gobierno.[59] Hacia el final de la procesión marchó el ayo del rey y de su padre, Julián de Bastidas, con Juan Osorio, el mayordomo mayor, Antonio Torres de la Fresneda, camarero del virrey, Antonio de Heredia, su secretario, y Francisco de Cañizares, gentil hombre de la cámara. Iban seguidos por cinco pajes de la cámara a caballo, que llevaban, respectivamente, una lanza, una maleta de terciopelo, un sombrero de tafetán, una espada y un casco con plumas muy notorio, todos ellos objetos asociados con el imperio y el dominio.[60] La aparición de estos nuevos símbolos del poder y el dominio políticos en la entrada virreinal reflejan la consolidación del poder imperial en el virreinato.[61] Sin embargo, quizás la innovación más importante fue que la procesión del virrey estuvo encabezada por una suiza o compañía de indios vestidos como los

---

[58] Entre los gobiernos de los virreyes Toledo (1569-1581) y García Hurtado de Mendoza, segundo Marqués de Cañete (1590-1596) hubo otros tres: el virrey Martín Enríquez de Almanza (1581-1583), Audiencia (1583-1585) y Francisco de Torres y Portugal, Conde del Villar (1585-1590).

[59] Para una discusión sobre el sentido simbólico y la importancia de las insignias reales para el buen gobierno, véase ERASMO, *The Education*, pp. 16-17 y 49-50.

[60] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 16".

[61] Se ha atribuido a Francisco de Toledo la consolidación del estado colonial en el virreinato del Perú.

guardias de la suiza del rey, con uniformes vistosos de seda rematados con oro.[62]

La presencia de indios en las entradas virreinales de Lima aumentó marcadamente a lo largo del siglo XVII. En 1622, la procesión de entrada del Marqués de Guadalcázar incluyó cerca de quinientos indios con arcabuces "y picas, con sus capitanes, alférez y sargentos [...] todos muy bien aderezados y algunos de ellos con tanta gala como los españoles".[63] Para la entrada del Conde de Salvatierra en 1648, la presencia de los indios había aumentado tanto que había "varias tropas".[64] Hacia finales del siglo XVII también se incluyó a negros y mulatos. En 1674, la procesión de

---

[62] La primera vez que se incluyó una *suiza* en la procesión fue para la entrada del primer Marqués de Cañete, en 1556. Sin embargo, no hay mención de que este cuerpo incluyera indios. Aparentemente, la *suiza* del primer Marqués de Cañete se derivó del *Real Exercito de Su Magestad* creado en Lima para arrestar y castigar al capitán Francisco Hernández Girón después de su amotinamiento. Véase *LCL*, V, 23 de mayo de 1556. Estas *suizas* parecen haber seguido el modelo de las tres guardias reales del rey, cuyas secciones española y alemana estaban compuestas por arqueros y la de los cazadores, por hombres de la región de Espinoza; en total eran 340 soldados. Véase LISÓN TOLOSANA, *La imagen del rey*, p. 122.

Al igual que en la ciudad de México, en Lima los indios participaban en las ceremonias oficiales desde las primeras épocas como músicos. Véase *LCL*, V, 10 de julio de 1556. Sobre México, véase CURCIO-NAGY, *The Great Festivals*.

[63] Véase BROMLEY, "Recibimientos de virreyes", p. 74. Véase también AHML, lib. III de Cédulas y Provisiones-Segünda Parte (LTCP-SP), "*Relacion de la llegada a estos reynos del Peru del Exmô. Señôr Don Diego Fernandez de Cordova, Marquez de Guadalcazar Virrey Gobernador, y Capitan Genl. y del Recivim*^{to}*. q. le hizo esta muy noble y leal Ciudad de los Reyes*", f. 508.

[64] MUGABURU, *Chronicle of Colonial Lima*, p. 22.

entrada del Conde de Castellar incluyó seis compañías adicionales, dos de mulatos, dos de negros criollos y dos de negros libres de Guinea.[65] El clero, generalmente ausente de estas procesiones, fue incluido en 1607, cuando el Colegio Real participó por primera vez en la entrada del Marqués de Montesclaros. Esto agregó una considerable presencia religiosa a la ceremonia.

LAS MUJERES EN UN ESPACIO DE PODER MASCULINO

Por lo general, las mujeres eran un elemento inconspicuo en la ceremonia de entrada del virrey. A primera vista, el despliegue de poder y lujo de este acontecimiento era un privilegio exclusivamente masculino. Durante la entrada virreinal, como durante la proclamación del rey y las exequias reales, la mayoría de las mujeres eran observadoras pasivas e invisibles, escondidas detrás de las celosías que cubrían las ventanas y balcones de Lima. Pero no todas las mujeres. En 1589 Lima presenció una ceremonia de lo más inusual. El octavo virrey García Hurtado de Mendoza, segundo Marqués de Cañete, fue el primer virrey que llevó a su esposa al Perú.[66] La llegada de la primera virreina constituyó un momento crítico para la sociedad limeña en varios sentidos. Por un lado, reflejó la estabilidad política lograda en el virreinato después de la turbulencia inicial

[65] MUGABURU, *Chronicle of Colonial Lima*, p. 216.

[66] El primer virrey que obtuvo una licencia real para llevar a su esposa al Perú fue el séptimo, Francisco Torres y Portugal, Conde del Villar, en 1585, quien gobernó hasta 1590. Sin embargo, una enfermedad impidió a la virreina acompañar a su esposo a Lima.

del periodo de la conquista.[67] Y por otro, marcó el establecimiento de una nueva vida cortesana desconocida en la ciudad colonial hasta la llegada de la virreina con su gran séquito de damas nobles españolas.[68] No cabe duda de que doña Teresa de Castro y de la Cueva, Marquesa de Cañete, proporcionó a la corte virreinal de Lima un capital cultural sin precedentes. Doña Teresa era hija de Pedro de Castro y Andrade, Conde de Villalba y Lemos y Marqués de Sarriá, y de doña Leonor de la Cueva, hija de Beltrán de la Cueva, primer Duque de Alburquerque y favorito del rey Enrique IV de Castilla (1425-1474). Por la posición social de la virreina y el hecho de que era la primera mujer noble española en honrar a la ciudad con su presencia, el Cabildo decidió recibirla con una entrada pública propia el día antes de la entrada de su esposo como virrey. La entrada de doña Teresa fue una "innovación" en el ritual político.[69] Introdujo, por primera vez, a la esposa del virrey como una figura pública en un espacio de poder hasta entonces

[67] Las guerras civiles entre los seguidores de Pizarro y Almagro, que se solucionaron apenas en la década de 1550.

[68] De acuerdo con Inmaculada Rodríguez Moya, desde que se crearon los virreinatos del Nuevo Mundo se estableció que los virreyes ocuparían sus puestos sin esposas ni familia. Sin embargo, 22 de los 44 virreyes del Perú tenían esposas y 14 de ellas fueron al Perú, mientras que sólo ocho se quedaron en España durante los gobiernos de sus maridos en ultramar. De estas 22 virreinas, 18 eran nacidas en España, una en Italia, una en Cuba y dos en El Perú. BROMLEY, "Virreinas del Perú", pp. 64 y 66. Véase también RODRÍGUEZ MOYA, *La mirada del virrey*, pp. 26-27.

[69] J. M. del Río Barredo observa que las entradas triunfales de las reinas en las ciudades españolas comenzaron en 1570 con Ana de Austria. Las crónicas de estas ceremonias parecen darles mayor importancia que a las de los reyes, hasta eclipsarlas. Véase RÍO BARREDO, *Madrid*, pp. 63-65.

exclusivamente masculino.[70] Al llegar a Lima la noticia de que el segundo Marqués de Cañete[71] había sido designado octavo virrey del Perú, la ciudad sucumbió ante una epidemia de viruela y sarampión. Además, el entonces virrey Conde del Villar, estaba viviendo en una casa de madera que le habían construido en el convento de San Francisco, después de que su residencia oficial fuera severamente dañada por el terremoto de 1586, que casi dejó en ruinas a la ciudad. El Marqués y la Marquesa de Cañete partieron de España en marzo de 1598 y llegaron al Callao el 8 de noviembre del mismo año. Cuando doña Teresa desembarcó en El Callao, fue recibida con un saludo militar ejecutado por todos los galeones del puerto y con la música de "ministriles" y trompetas. El mismo ritual se ejecutó después para el virrey.[72]

La entrada de doña Teresa a Lima fue un ritual político de otro tipo, pues subrayó los vínculos familiares y cortesanos. La entrada de la virreina aludía a la función de las mujeres tanto en la familia como en una nueva sociedad colonial, cortesana y "civilizada".[73] En la procesión de la

[70] A partir de entonces, las virreinas se volvieron un referente central para establecer la moda, pues llevaban las últimas tendencias de Europa a Lima. Lo mismo ocurrió en la Nueva España. Véase RODRÍGUEZ MOYA, *La mirada del virrey*, p. 59.

[71] García Hurtado de Mendoza fue conocido en El Perú como el segundo Marqués de Cañete, pero en realidad fue el cuarto en el linaje del marquesado. El primer Marqués de Cañete que llegó a Lima fue el segundo de la genealogía. Andrés Hurtado de Mendoza fue el tercer virrey y gobernó de 1556-1561.

[72] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo diez de la desembarcacion del virrey y virreina en el Puerto del Callao".

[73] La participación de las mujeres españolas y de élite en la creación de

virreina participaron las personalidades ilustres de Lima, con la virreina vestida de verde y llevada en una litera roja. A su lado derecho iba el virrey saliente, el Conde del Villar, con su hijo Jerónimo, mientras que al izquierdo iba su hermano, don Beltrán de Castro y de la Cueva, y don Pedro de Córdova y Guzmán. Directamente atrás de la virreina iba la yegua que le ofrecía el Cabildo con silla y manta de terciopelo morado con adornos de plata. La yegua iba escoltada por cuatro criados a pie. Detrás venía otra litera con la camarera mayor de la virreina, doña Ana de Zúñiga, y una de las meninas o damas de honor. Iban seguidas por un coche y un carruaje rojo con tres dueñas de honor,[74] la esposa del secretario del virrey y una larga lista de damas y meninas.[75] Al frente de la procesión iba el mayordomo mayor, el principal criado de la virreina y su caballerizo mayor. El capitán de la guardia del virrey, seguido por los guardias con la cabeza descubierta en señal de respeto, cerraban la retaguardia.[76] La entrada de la virreina se convirtió en una ceremonia regular en Lima, aunque durante el siglo XVII no todas las virreinas tuvieron una entrada.[77]

una sociedad colonial en El Perú ha sido analizado por LOCKHART, *Spanish Peru*. Sobre la estructura de la ceremonia de entrada de la reina en las ciudades españolas, véase RÍO BARREDO, *Madrid*, p. 67.

[74] Las "dueñas" eran viudas que en el palacio real atendían a las damas de honor.

[75] El séquito de la virreina incluía diez damas y un número no especificado de "criadas".

[76] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capitulo quinze de la entrada en esta çibdad y Recibimiento de la Virreina acompañada del Conde del Villar" y BROMLEY, "Recibimientos de virreyes", pp. 54-55.

[77] La Condesa de Chinchón llegó a Lima ya entrada la noche del 19 de abril de 1629. Fue recibida sólo por su esposo, el virrey. La condesa

LA ENTRADA DEL VIRREY Y LAS NARRACIONES DE CONQUISTA

Mientras que en la Nueva España la ubicación de la ciudad de México en el centro físico y geográfico del virreinato garantizaba la entrada del virrey a varias ciudades a lo largo de su trayecto tierra adentro para llegar a la capital, pocos virreyes del Perú viajaron más allá del centro del poder colonial, debido a la posición de Lima sobre la costa. Además de las cuestiones geográficas, la carga financiera que representaba la llegada de un nuevo virrey obligaba a la corona a insistir en que los virreyes hicieran el viaje completo de España al Perú por mar, desembarcando en el puerto del Callao, el más cercano a Lima. Pese a estas provisiones, muchos virreyes llegaron a Lima por tierra desde el puerto de Paita, más al norte, deteniéndose en varias ciudades en su camino a la capital.[78] No obstante, la corona

había hecho el viaje del puerto norteño de Paita a Lima por tierra y sin el virrey porque estaba muy próxima a dar a luz. La virreina dio a luz en Lambayeque, unas 300 millas al norte de Lima, el 4 de enero, mientras el virrey continuaba al Callao por mar, para entrar a Lima el 14 de enero de 1629. MONTESINOS, *Anales del Perú*, vol. II, p. 240.

[78] Por tierra llegaron los virreyes Blasco Núñez de Vela (1544), Antonio de Mendoza (1551), Andrés Hurtado de Mendoza (1556), Diego López de Zúñiga (1556), Francisco de Toledo (1569), Francisco Torres y Portugal (1585), Luis de Velasco (1596), Gaspar de Zúñiga y Acevedo (1604), Diego Fernández de Córdova (1622), Diego de Benavides y de la Cueva (1661), Baltasar de la Cueva Enríquez (1674), Melchor de Navarra y Rocaful (1681) y Melchor Portocarrero Laso de Vega (1689).
Llegaron a través del Callao los virreyes Martín Enríquez (1581), García Hurtado de Mendoza (1589), Juan de Mendoza y Luna (1607), Francisco de Borja y Aragón (1615), Luis Gerónimo de Cabrera y Bobadilla (1629), Pedro de Toledo y Leyva (1639), García Sarmiento de Sotomayor (1648), Luis Enríquez de Guzmán (1655) y Pedro de Castro (1667).

aconsejaba repetidamente a los virreyes que desembarcaran en El Callao, para evitar a las ciudades y pueblos el gasto que implicaba el recibimiento del virrey y su séquito.[79]

Usar El Callao como punto de entrada al virreinato del Perú recortaba una parte importante del ritual más amplio que era la peregrinación del virrey por sus nuevos dominios. En la Nueva España, la ruta seguida por el virrey desde la costa hasta la ciudad de México era un "viaje ritual", visto por algunos como una "alegoría política".[80] Los virreyes de la Nueva España hacían tres entradas públicas antes de llegar a la ciudad de México. La primera, en el puerto de Veracruz, recordaba el desembarco de Cortés y el inicio de la conquista española. Su segunda, en

[79] Se exigía a los pueblos "vestir" los edificios y arreglar los caminos, además de alimentar y alojar a todos los participantes. Para el segundo virrey del Perú, Antonio de Mendoza, se "adoquinaron" los caminos y se "poblaron" los albergues. El gasto recaía sobre los encomenderos de las distintas localidades visitadas por el virrey y su séquito. Al final la carga recaía sobre los indios, que tenían que pagar tributo a los encomenderos. La corona y los virreyes luego cambiaron el punto de llegada al Callao, con el argumento de que esto aligeraría la carga sobre los indios, que eran los más afectados por el largo viaje del virrey a Lima.
En 1604 se esperaba que el virrey Conde de Monterrey llegara a Lima por el puerto cercano del Callao, pero una tormenta inesperada lo obligó a desembarcar en Paita y continuar hacia Lima por tierra. Cuando el cabildo se enteró del cambio de ruta del virrey, tuvo que enviar un convoy para "arreglar rápidamente los caminos para su viaje". El cabildo de Lima acabó pagando todas las reparaciones del camino de Paita a Lima. Véase BROMLEY, "Recibimientos de virreyes", pp. 40, 44 y 61. Véase también *LCL*, XIV, 28 y 30 de marzo de 1556.

[80] Octavio Paz sostiene que esta fiesta también constituía una liturgia política. Véase PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz*, pp. 193-195. Un argumento similar aparece en VALENZUELA, "De las liturgias del poder", pp. 575-615.

la ciudad de Tlaxcala, una ciudad estado india, simbolizaba las alianzas de los indios con los conquistadores contra Tenochtitlan, la capital azteca. La tercera, en Puebla, una ciudad fundada por los españoles y rival de la ciudad de México. La entrada final del virrey en la ciudad de México completaba su viaje al centro del reino. Se podría argumentar que con este ritual el virrey atravesaba un gran terreno dentro del cual ejercería sus poderes sobre el virreinato en conjunto, porque todas sus entradas eran altamente significativas en términos históricos. Narraban, mediante actos simbólicos, la conquista española del nuevo territorio.[81] Estos rituales también pueden verse como una "peregrinación" virreinal que ayudaba a definir y volver coherente un territorio por lo demás disperso, para forjarle una identidad colonial y criolla. Con su peregrinación, el virrey formaba una narración histórica coherente del territorio.[82] La peregrinación del poder en México incluía a todos los miembros del cuerpo político: indios, españoles y criollos unidos por el virrey, *alter ego* del rey.

En cambio, en El Perú no había una peregrinación preestablecida para los virreyes, y su llegada por tierra no parece haber tenido la misma importancia simbólica. En consecuencia, para El Perú la conquista española no fue un tema

[81] Además, la reunión entre los virreyes entrante y saliente se realizaba en Otumba, donde Cortés había conseguido una victoria importante. Véanse PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz*, p. 195 y RODRÍGUEZ MOYA, *La mirada del virrey*, p. 88.

[82] Sobre el concepto de la peregrinación como un viaje generador de identidad, véase ANDERSON, *Imagined Communities*, p. 53. Anderson retoma este concepto de TURNER, *The Forest of Symbols.* Véase también PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz*, pp. 193-195.

unificador dentro de la construcción de un mito de origen reproducido o actualizado por el recibimiento del virrey. En El Perú no parece haber habido ninguna narración histórica de la conquista entretejida en los rituales de Estado oficiales. Alejandro Cañeque sostiene que en la Nueva España, la entrada del virrey a muchas ciudades dentro de su avance hacia el centro del poder colonial fue un ritual con un sentido político muy específico que "asimilaba de manera ritual y simbólica" al virrey con el rey ausente.[83] Es muy poco probable que esto mismo haya ocurrido en El Perú. Incluso los virreyes que entraron por el norte lo hicieron por Paita, una bahía ubicada bastante más al sur que el lugar donde desembarcó Pizarro, cerca de Tumbez. Su peregrinación hacia Lima tampoco incluía la antigua capital inca del Cuzco, ubicada tierra adentro, pues la ruta de los virreyes bordeaba la costa del Pacífico.

Pocos virreyes del Perú entraron en las ciudades de provincia con gran pompa y circunstancia. Francisco de Toledo fue uno de los pocos virreyes que visitó las ciudades del interior del virreinato durante el periodo de los Habsburgo. Toledo llegó al Perú con órdenes explícitas tanto de Felipe II como del papa Pío V de realizar una visita general del virreinato. Una de las tareas de Toledo fue la reubicación de los indios en reducciones o pueblos de indios, así como su organización en una fuerza de trabajo eficiente mediante la puesta en marcha de la mita, un sistema laboral rotacional.[84]

[83] Cañeque no da importancia a la figura de Cortés en este ritual, a pesar de su relevancia aparente. CAÑEQUE, "The King's Living Image", p. 308.
[84] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 18 de los Acuerdos q. el Virrei tuuo antes de salir de esta çibdad a la vissita genl."

Después de largas deliberaciones en Lima acerca de quién era la persona más indicada para llevar a cabo exitosamente esta tarea tan difícil, se decidió que Toledo realizaría la visita y supervisaría personalmente la reorganización y empadronamiento masivo de la población indígena del virreinato.[85] Francisco de Toledo salió de Lima hacia Huancavelica, la primera parada en su largo recorrido del virreinato del Perú, el 23 de octubre de 1570.

LA ENTRADA EN LAS CIUDADES PROVINCIALES Y SU ESTATUS

Cuando llegaban a ocurrir entradas virreinales en las ciudades provinciales del Perú, éstas trataban de eclipsar la grandeza de las celebraciones de Lima. Esta intención quedó claramente expresada por Bartolomé Arzáns de Orsúa y Vela en su recuento de la entrada de Francisco de Toledo en Potosí en 1572, en el que afirmó que la villa había "aplaudido" la visita del virrey con quince días de celebraciones "costosísimas", pues "para manifestar su grandeza, la villa no reparó en gastos, y con gran desprendimiento tiró la casa por la ventana".[86]

---

[85] Se sostenía que sólo el virrey tenía la autoridad y conocimiento necesarios para completar exitosamente semejante tarea. BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 18". Este argumento contradice, hasta cierto punto, la afirmación de Tamar Hertzog de que el virrey era desconocido en las provincias. Conocido o desconocido, poseía la autoridad necesaria para realizar grandes proyectos coloniales, como la reubicación masiva de la población indígena. Véase HERTZOG, "La presencia ausente".

[86] [NT: traducción al español a partir de la traducción al inglés de la autora.] Arzáns también menciona que algunos días después Toledo recibió las noticias de la victoria española en Lepanto y del nacimiento del

Toledo tuvo recibimientos en Huancavelica y Huamanga, pero en El Cuzco obtuvo la ceremonia más majestuosa de su viaje por la sierra.[87] Toledo fue recibido en los límites de la jurisdicción del Cuzco por un alcalde ordinario y un regidor, quienes aseguraron que el virrey encontrara preparado adecuadamente el camino para su viaje hacia la ciudad.[88] Toledo viajaba con un gran séquito de funcionarios coloniales, secretarios, notarios, cronistas, una compañía de

---

príncipe don Fernando, que comunicó a la villa. Las noticias fueron celebradas públicamente con *costosísimas* fiestas que consumieron casi todo el mes de enero. Primera Parte, lib. V, cap. I, 1572, *De la venida del excelentísimo señor Don Francisco de Toledo, virrey del Perú, a esta villa Imperial de Potosí. De Cómo inventó la famosa fábrica de los ingenios para moler los metales, y las muchas, admirables y provechosas ordenanzas que hizo*, así como cap. II, *Continúa el Virrey la reformación y nuevas órdenes tan favorables a esta Imperial Villa.* ARZÁNS DE ORSÚA Y VELA, *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, vol. 1.

Francisco de Toledo entró en Potosí el 23 de noviembre y el cabildo, como era costumbre, lo recibió en las afueras de la villa. Al parecer, Toledo había pedido a la villa que no celebrara su entrada, pero Potosí, al igual que El Cuzco, había querido demostrar su superioridad sobre Lima, con el argumento de que la mina la hacía más rica que la capital y que debía ostentar esta superioridad.

[87] Cuando el virrey Conde de Lemos hizo su entrada triunfal en El Cuzco el miércoles 24 de octubre de 1668, fue recibido por el cabildo, magistrados y regimientos debajo de un palio. La ciudad le entregó, con "la solemnidad acostumbrada", la llave de la ciudad en la puerta del arco construido para la ocasión. El conde permaneció en la ciudad del Cuzco hasta el miércoles 7 de noviembre, cuando partió de regreso a Lima. *Anales del Cuzco, 1600 á 1750*, Lima, 1901, p. 145.

[88] La costumbre establecía que cuando un virrey emprendía un viaje largo, podía enviar antes a un *alcalde de la Audiencia* para asegurar que los caminos fueran transitables y que hubiera suficiente disponibilidad de alimentos y alojamiento sobre la ruta. Véase LATASA VASALLO, *Administración virreinal en el Perú*, p. 26.

lanceros y otra de arcabuceros. Al encontrarse con los funcionarios del Cuzco, Toledo pidió que la ciudad no le preparara una entrada oficial, con el fin de ahorrarle el gasto.[89] La respuesta de la ciudad fue que "dada su posición [del Cuzco] y la condición del gran señor que llegaba de visita [Toledo], como ninguno antes [lo había hecho]", la ciudad quería ostentar públicamente la llegada del virrey y las expectativas de obsequios y privilegios que esperaba de tan ilustre visita. El Cuzco quería que Toledo "viera por sí mismo" el poder y grandeza de la ciudad, reflejados en el despliegue de lujos para su ceremonia de entrada. Es decir, El Cuzco quería demostrar al virrey que reconocía su importancia, que su majestad representaba "la del rey nuestro señor".[90] El Cuzco también quería que el virrey entendiera que la ostentación exhibida por la ciudad durante su recibimiento igualaría los favores que la ciudad esperaba obtener de él. Quizás más importante aún, El Cuzco quería demostrar a Toledo su superioridad sobre Lima. La ciudad hizo notar al virrey que conocía la magnificencia de los pasados recibimientos de Lima, ya que poseían una relación escrita de ellas, así como la "extraordinaria" ceremonia de entrada celebrada recientemente para Toledo; la cual consideraba El Cuzco le daba una ventaja a Lima.

Como El Cuzco creía en su superioridad, no podía acceder a la petición del virrey de cancelar la compleja celebración

[89] También es posible que Toledo estuviera acatando las provisiones reales, según las cuales los virreyes sólo podían tener entradas oficiales en Lima y la ciudad de México. Véase BNM, *Provisiones Reales para el Gobierno de Indias*, ff. 1271-1274.

[90] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 22 de el Viaje del virrei hasta El Cuzco y Recibimiento q. se le hizo".

de su entrada, ni podía permitir que su ceremonia fuera "inferior" al "poder y voluntad" de la entrada celebrada en Lima.[91]

El día anterior a la entrada de Toledo a El Cuzco se organizó un besamanos para que los notables de la ciudad fueran a saludar al virrey en la casa decorada especialmente para su alojamiento, afuera de los límites de la ciudad. Cuzco ofreció un banquete generoso, después del cual Toledo fue llevado a un mirador para presenciar las celebraciones realizadas en su honor en una explanada más abajo. Las festividades comenzaron con cientos de hombres a caballo, vestidos con marlotas (túnicas moriscas) y empuñando lanzas y dagas, que bajaban a todo galope por las colinas. Al encontrarse, desfilaban en pares ante el virrey al son de atabales y trompetas. Después realizaron "escaramuças" y corridas de toros. Cuando estos hombres volvieron a subir a galope por las colinas, bajaron miles de indios con sus reyes incas en la vanguardia. Los incas iban seguidos por sus "provincias" de los Cuatro Suyos (los cuatro dominios incas), cada uno con su bandera y gran cantidad de pendones de distintos colores. Los indios llevaban pecheras y tirantes de oro y plata, y en la cabeza, canipos con muchas plumas.[92] A medida que cada suyo o provincia y cada parcialidad o grupo étnico pasaba ante el virrey, se detenía para presentarle sus respetos y darle la bienvenida con discursos breves. Delante del virrey, cada na-

[91] Toledo también tuvo entradas en Quito, en la villa de La Paz, la Villa Imperial de Potosí, La Plata y Arequipa. El cronista consideró que no valía la pena describirlas porque en su opinión, todas habían copiado la del Cuzco. BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 22".

[92] Un *canipu* era un disco de plata que llevaban en la frente los nobles incas. D. GONZÁLEZ HOLGUÍN. Sobre las transformaciones coloniales de este tocado, véase DEAN, *Inka Bodies*, pp. 97-121 y 128-140.

ción bailó, hizo justas y peleó batallas demostrativas "a su propio estilo". Cuando esto acabó, los indios se retiraron como habían llegado. El virrey agradeció a todos con palabras que demostraban "mucho amor" y lamentando que el rey en persona no hubiea estado presente para comprobar personalmente "quan Principales vasallos en aquela çibdad tenia".[93]

Al día siguiente, la entrada comenzó muy temprano por la mañana, para evitar las lluvias torrenciales de la tarde. La ceremonia incluyó lugares importantes para la primera conquista de la ciudad por Francisco Pizarro, así como arcos que, a diferencia de los construidos en Lima, parecían carecer de simbolismo político. Las ceremonias comenzaron con el desfile de miles de indios hacia un lugar llamado "la Guacauara", donde supuestamente el inca Atahualpa había peleado con y arrestado a su hermano Huáscar. Al parecer, era el mismo lugar en que "Quizquiz y sus hombres" se habían encontrado con Francisco Pizarro durante su primer viaje al Cuzco y le habían impedido la entrada por tres días. Guacauara estaba ubicada aproximadamente a una legua de la ciudad del Cuzco y, de acuerdo con el cronista, ahí comenzaban los numerosos arcos "vistosos y hermosos" construidos por los indios para el virrey. Los arcos tenían gran colorido por la flora y fauna utilizadas en su manufactura. El cronista señaló con orgullo que la ciudad que podía hacer el mayor alarde de cosas hechas "manualmente" era la que tenía mayor cantidad de indios. El Cuzco tenía una población indígena incalculable, de modo que la diversidad de sus danzas y exhibiciones de inventos eran igualmente numerosos. Uno de estos

[93] BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 22".

inventos era su atuendo lujoso. De acuerdo con el cronista, los kurakas y principales usaban túnicas y camisas de seda decoradas con oro y plata, mientras que los demás indios usaban *cumbi*, la tela inca fina reservada para las élites, la cual de acuerdo con el *cumbi*, señaló el cronista, era "muy antigua y no menos valiosa que la seda".

Cuando Toledo llegó a las alturas de "Garmenga", donde se había colocado aún otro arco "que parecía un tiro de arcabuz", la ciudad del Cuzco le entregó un espléndido caballo rosillo, con silla y flecos negros rematados con oro y una manta (*telliz*) también negra y dorada. El mayordomo del Cuzco, Pedro Guerrero, ofreció el caballo a Toledo y fungió como su caballerizo mayor durante la ceremonia. Al parecer, este arco ubicado en las laderas de Carmenga había estado en ruinas y fue revivido para la ceremonia de entrada de Toledo. Estaba en el límite con la parroquia india de Santa Ana, simbolizando la frontera entre El Cuzco inca y el español.[94] Aquí debía hacer el virrey su juramento.

Montado en su nuevo caballo, Toledo avanzó hacia el arco, junto al estrado construido para su juramento. De acuerdo con el cronista, el juramento del virrey en El Cuzco fue inusual y "muy diferente" de los que había hecho en otras ciudades del Perú. Cuando se le preguntó al virrey si juraba defender las preeminencias del Cuzco, respondió: "haré y cumpliré todo lo que entendiere q es servicio de dios y del Rey nro. señor". Al evadir de este modo la pregunta, el virrey simplemente dijo que haría lo que consideraba correcto de acuerdo con las circunstancias. Es decir,

[94] Véase DEAN, *Inka Bodies*, p. 80.

Toledo no se comprometió a actuar según los derechos y privilegios de la ciudad, como había esperado El Cuzco. No obstante, después de que el cronista de la ciudad registró este acontecimiento, se tocó música y las puertas del arco se abrieron para permitir que Toledo entrara en El Cuzco español. Después de los primeros pasos en la ciudad, Toledo fue recibido por la infantería más "lucida", con más de 800 soldados, todos vestidos lujosamente y encabezados por su capitán, Joan de Berrio Villavicencio, encomendero de Arapa y vezino (residente español o criollo de una ciudad) del Cuzco. La infantería ejecutó un saludo al virrey y luego comenzó la marcha por las calles de la ciudad.

Toledo entró al Cuzco debajo de un palio. Las calles de la ciudad estaban adornadas con tapicerías y damascos lujosos que formaban un toldo entre los edificios. De acuerdo con el cronista, la procesión avanzaba lentamente, ya que sobre la ruta había tantos indios hombres como mujeres, que resultaba difícil avanzar por las calles. La infantería marchó en la retaguardia, disparando al aire durante todo el trayecto hacia la plaza donde estaba ubicada la catedral. El corregidor llevaba las riendas del caballo de Toledo, mientras que varios regidores sostenían las varas del palio. Como había tanta gente y como Toledo nunca había visto la plaza, decidió darle varias vueltas antes de entrar en la catedral. El cronista insinúa que el virrey quiso hacer esto por la cantidad sorprendente de mujeres que había. Las mujeres solían mirar las ceremonias desde atrás de las celosías que cubrían las ventanas y balcones de la ciudad. Provocado por la presencia femenina en la plaza, Toledo le dio varias vueltas, quitándose el sombrero una y otra vez e inclinando la cabeza en señal de respeto hacia las damas presentes.

Luego llegó a la catedral, desmontó y caminó unos pasos hasta la puerta, donde fue recibido, a falta de un obispo, por los prebendados y capitulares o miembros del consejo del capítulo eclesiástico.[95] Toledo entró a la catedral y escuchó una misa solemne con música y coro. Al dejar la iglesia, montó en su caballo y fue conducido por la misma ruta de llegada hasta la casa donde se alojaría. Antes de que entrara a la casa, la infantería lo saludó disparando al aire, en un arco colocado delante de la puerta principal. El virrey se quitó el sombrero para despedirse y agradeció a la infantería y al cortejo de funcionarios que lo habían acompañado. Sin embargo, antes de entrar a la casa, los representantes de la ciudad, como gesto de deferencia, le pidieron disculpa por la "modesta manifestación" que habían hecho en su honor, comparada con "su muy grande voluntad". Sin duda trataban de conmover favorablemente al virrey después de su juramento inesperado. Al parecer, Toledo no respondió, sino que agradeció y entró a la casa.[96]

LOS LÍMITES DE LOS PRIVILEGIOS DEL *ALTER EGO* DEL REY

Citando a Séneca, Juan de Solórzano explica que el territorio o provincia de un virrey no era suyo, sino que se le confiaba por un tiempo limitado.[97] Por lo tanto, los pode-

[95] Para una discusión sobre los aspectos religiosos importantes de la entrada virreinal, véase OSORIO, "Inventing Lima", cap. 3.
[96] La casa utilizada para la estancia de Toledo en El Cuzco pertenecía a la viuda de un antiguo encomendero de los aimará. Después de la entrada de Toledo, El Cuzco continuó las celebraciones durante quince días. BNM, *Yndias de Birreyes*, "Capítulo 22".
[97] SOLÓRZANO Y PEREYRA, *Política indiana*, lib. V, cap. XII, n. 45.

res del virrey eran temporales y dependían de la voluntad del rey.[98] No obstante, éste solía referirse al virrey como su *alter ego*, que como tal, compartía una serie de privilegios reservados para el monarca. Uno de ellos era la entrada del virrey a la ciudad y las ceremonias que la envolvían, en las que participaban los más altos funcionarios. Dentro del ritual de la entrada, quizás el privilegio más codiciado era el derecho a entrar a la ciudad debajo de un palio. Sólo el rey, el Sagrado Sacramento y, durante un tiempo limitado, los arzobispos, gozaron de este privilegio.

La entrada era un ritual importante para la legitimación del virrey, pues el ceremonial con todos los elementos que connotaban majestad servía para establecer la autoridad del virrey. Esto fue evidente en Lima cuando se designó al primer virrey, Blasco Núñez de Vela (1544-1546), enviado al Perú a poner en práctica las controvertidas Nuevas Leyes, que prohibían el servicio personal o encomienda. Pese a la animosidad generalizada en Lima contra el virrey —ya que ciertos sectores poderosos de la sociedad colonial se oponían a la eliminación de la encomienda—, el cabildo discutió mucho si celebrar o no la llegada del virrey con una entrada suntuosa. Finalmente, se decidió que lo apropiado y justo para el nuevo virrey era ser recibido en la ciudad con una entrada lujosa, incluido el palio. El cabildo percibía la importancia política del recibimiento, pues debía dejar abierta la posibilidad de negociar o llegar a un "pacto" con el nuevo virrey.[99]

[98] SOLORZANO Y PEREYRA, *Política indiana*, lib. V, cap. XII, n. 47.
[99] Véase FERNÁNDEZ (El Palentino), *Historia del Perú*, vol. 164, parte II, cap. III.

El derecho del virrey a entrar debajo de un palio tuvo cambios frecuentes y a veces, contradictorios durante los siglos XVI-XVII. Cuando el rey anunciaba la designación de un nuevo virrey, aconsejaba a los funcionarios coloniales obedecer sus órdenes como si se tratara de él mismo o como a persona "que representa la mía".[100] Sin embargo, en una carta a Felipe II escrita en 1572, Francisco de Toledo observó que en El Perú no sólo el virrey usaba el palio y las insignias reales para la entrada a Lima, sino también los "gobernadores" al llegar a los pueblos de sus distritos.[101] En su respuesta, Felipe II explicó que "como estas ceremonias e insignias reales pertenecen sólo a la persona real, no deben ser usadas por los gobernadores *aunque sean virreyes*".[102]

Posteriormente, en una carta al virrey príncipe de Esquilache, Felipe III señaló que, según tenía entendido, aunque los gobernadores del Perú se habían abstenido de usar el palio y otras insignias para entrar a sus pueblos, los virreyes habían hecho caso omiso a la prohibición de su padre y los seguían usando de manera no autorizada. El rey agregó que si bien la provisión real sólo autorizaba a los virreyes a tener entradas en Lima y la ciudad de México, éstos parecían seguir usando la ceremonia, incluido el palio, cada vez

[100] AHML, lib. I de Cédulas y Provisiones, *Cedula de S. M., 24 de Sept[iem]bre 1680, dandole aviso ala ciudad de haber proveido por Virrey al Duque de la Palata*, f. 73.

[101] BNM, *Provisiones Reales para el Gobierno de las Indias*, f. 1271.

[102] Las cursivas finales son mías. La carta del rey al virrey Toledo estaba fechada el 1º de diciembre de 1573. Brahm, Colección Mata Linares, 4294, f. 382. Solórzano cita una carta fechada en 1571, que contiene esencialmente el mismo texto. Véase SOLÓRZANO Y PEREYRA, *Política indiana*, lib. V, cap. XII, n. 48.

que visitaban otros lugares de su jurisdicción. Como el costo de las ceremonias de entrada era muy elevado, el rey argumentaba que esta práctica había puesto una carga financiera indebida sobre los moradores de esos lugares. Por lo tanto, tras consultar con sus consejeros, Felipe III decretó que "ningún virrey de México o El Perú 'debía' ser recibido debajo de un palio. El rey ordenaba a los virreyes 'rechazar' el palio cuando las ciudades insistieran en usarlo, porque su uso debía reservarse exclusivamente para el rey".[103] Felipe III también prohibió a los virreyes y su cortejo aceptar o pedir alimentos u otros obsequios a la gente de los pueblos, villas y aldeas que visitaran durante su camino a las cortes virreinales.[104] También prohibió a las ciudades gastar fondos públicos o privados en la entrada del virrey o en su alojamiento. En el caso del Perú, la única excepción fue Lima, a la que el rey autorizó el 2 de agosto de 1614 gastar hasta 12000 pesos para la entrada del virrey. El rey también mencionó un decreto fechado el 28 de agosto de 1608 y enviado al virrey de Montesclaros, en el que prohibía a los arzobispos y prelados eclesiásticos entrar a Lima debajo de un palio e insistía en que este emblema sólo debía utilizarse con la persona real.[105] De acuerdo con Solór-

[103] BNM, *Provisiones Reales para el Gobierno de Indias*, carta fechada en Madrid, 28 de diiembre de 1619, ff. 1271-1272.

[104] Véase *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias (1681)*, lib. III, tít. III, ley xxij, *"Que los Virreyes, ni sus criados no reciban cosa alguna en el viaje". Felipe III, Madrid, 28 de diciembre de 1619 y 7 de junio de 1620.*

[105] El decreto real original en el que se autorizaba al virrey usar el palio se firmó en Toledo el 2 de junio de 1596. SOLÓRZANO Y PEREYRA, *Política indiana*, lib. V, cap. XII, n. 48.

zano, el uso del palio se restableció en las Indias en 1632.[106] Juan Bromley cita un decreto real firmado en Madrid el 11 de abril de 1639 en el que se restablece el uso del palio en Lima. El rey reconoce en su decreto que el uso del palio, emblema asociado tan cerca con su persona real, tenía efectos positivos para el buen gobierno de sus provincias, pues infundía sobre el virrey su autoridad al "representar tan inmediatamente mi persona".[107]

Las prohibicionres del rey eran difíciles de acatar porque el cabildo consideraba que el uso del palio era un derecho que había adquirido al fundarse la ciudad. El cabildo también lo veía como un distintivo esencial de su propia autoridad —generada, en parte, por asociación con la del monarca—, y necesaria para que los indios y criollos (españoles nacidos en América) "entendieran la majestad del rey". Por lo tanto, el cabildo decidió hacer caso omiso de la prohibición real y encargó un dosel muy decorado y lujoso para la ceremonia.[108] Entre 1544-1639, doce de quince virreyes entraron a Lima debajo de un palio.

Felipe III aclaraba que en su decreto de 1608, aunque había prohibido a los arzobispos usar el "palio", lo había utorizado para los virreyes, pero que este nuevo decreto anulaba esa cláusula. BNM, *Provisiones Reales para el Gobierno de Indias, Madrid, 28 diciembre, 1619"*, ff. 1271-1274. Sobre la prohibición del uso del "palio" para los arzobispos, véase AHML, LTCP-SP, *Cedula para que los Arçobispos no sean recibidos con Palio*, decreto real del 29 de agosto de 1608, f. 442. Véase también *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias (1681)*, lib. IV, título XV, ley iiij, *Que ningun prelado sea recibido con palio.*

106 Durante el siglo XVII no se usó "palio" en las entradas del Marqués de Guadalcázar (1622) ni del Conde de Chinchón (1629). Se restableció en 1639 para la entrada del Marqués de Mancera.

107 J. BROMLEY, "Recibimientos de virreyes", p. 25.

108 *LCL*, IX, 28 de abril de 1581.

EL FINANCIAMIENTO DE LA ENTRADA VIRREINAL Y EL HONOR DE LA CIUDAD

A pesar de las provisiones reales sobre las entradas virreinales, que siempre notaban los enormes gastos en los que incurrían las ciudades y los participantes, la corona parecía incapaz de erradicar estas prácticas. El protocolo barroco requería que las ceremonias públicas fueran ostentosas porque estaban en juego el poder y estatus de la ciudad y sus moradores. No obstante la corona intentó repetidamente regular los gastos en que incurrían tanto la ciudad como los súbditos para su realización. En 1619, aunque el rey había decretado que el costo de la entrada virreinal a Lima no debía exceder los 12 000 pesos (mientras que la cantidad autorizada para la ciudad de México fue de sólo 8 000 pesos), la ciudad excedió como siempre esta cantidad. Los miembros del cabildo solían completar la diferencia de sus propios bolsillos.[109]

La diferencia entre los dos límites de gasto autorizados por la corona, al igual que el salario más elevado concedido a los virreyes del Perú, se ha interpretado generalmente como una compensación por lo remoto del destino, por la dificultad del trabajo e incluso por el costo más elevado de la vida en la ciudad más lejana. Sin embargo, estas diferen-

[109] AHML, lib. I de Cédulas y Provisiones, *Cedula de Smd, 24 de septiembre 1680, en q. se manda a esta ciudad no pase el gasto que hace en las entradas de los señores virreyes, de 12 000 pesos (1680)*, f. 53v. Véase también *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias (1681)*, lib. III, tít. III, ley XIX, *Que los virreyes no vsen de la ceremonia del palio en sus recivimientos: y en el Peru se puedan gastar hasta doze mil pesos: y en el de Nueva España hasta ocho mil.*

cias también podrían interpretarse como una forma de capital simbólico y como reflejo del mayor estatus de Lima en relación con las otras ciudades del virreinato y del imperio. Durante el siglo XVII, el cabildo de Lima era más rico que el de México debido a que toda la plata de Potosí pasaba por la ciudad en ruta a España —este hecho, así como el poder económico de los comerciantes de la ciudad, se manifestaba en la magnífica abundancia de lingotes de plata que pavimentaban las calles alrededor de los arcos para dar la bienvenida al virrey.[110] La ausencia de un Juzgado de Indios y de un corregidor indio en la ciudad también revela el estatus diferente de Lima dentro del imperio, así como los poderes de su cabildo y Audiencia.[111]

El cabildo de Lima también consideraba su derecho a gastar lo que juzgara necesario para montar una entrada acorde con el protocolo barroco. Este derecho está expresado claramente en los argumentos planteados ya desde 1556 por un miembro del cabildo, cuando Lima se enteró que de camino a la capital, el segundo Marqués de Cañete había hecho una entrada solemne en la ciudad provincial de Trujillo. En esa época, Lima estaba muy endeudada y el cabildo debatió intensamente sobre el tipo de ceremonia que, en términos reales, se podía ofrecer para la entrada del marqués.[112] Sin embargo, cuando el cabildo supo de la ceremonia celebrada por la ciudad de Trujillo en honor del virrey, decidió montar la entrada más suntuosa posible.[113]

[110] Véase MARKS, "Power and Authority". Véase también SUÁREZ, *Desafíos transatlánticos.*

[111] LOHMANN VILLENA, "El corregidor de Lima", pp. 153-180.

[112] *LCL*, V, 24 de marzo y 15 de junio de 1556.

[113] La ciudad expresó su preocupación de que si no había ceremonia

De acuerdo con el cabildo de Lima, no hacerlo habría socavado la reputación y el honor de la ciudad, con lo que habría perdido autoridad ante las otras ciudades del virreinato, además de que habría sido un insulto para el virrey. Para la entrada del virrey Martín Enríquez en 1581, Lima no tenía la provisión real requerida para gastar dinero en la ceremonia. De acuerdo con los registros del cabildo, Juan Cortés, el procurador de Lima, había obtenido un decreto real en Madrid que prohibía a la ciudad gastar dinero en la entrada, pero los miembros del cabildo alegaron que la medida se había obtenido "con una intención siniestra" y decidieron suplicar al rey que la revocara.[114] Mientras la súplica iba camino a España, el cabildo financió la entrada con ingresos fiscales, confiando en que el rey accedería a su petición. No obstante, los miembros del cabildo acordaron de antemano que, en caso de que se les negara lo pedido, financiarían la ceremonia con sus propios salarios.[115] A medida que avanzó el siglo XVII y que el ceremonial se volvió cada vez más ostentoso y grandilocuente, los miembros del cabildo incurrieron en deudas cada vez mayores para financiarlo.[116]

---

para marcar la entrada del virrey, en el futuro éste no se sentiría inclinado a respetar y honrar de buena voluntad los derechos, privilegios y necesidades del cabildo. Éste decidió pagar las ceremonias con los fondos privados de sus miembros. *LCL*, V, 15 de abril de 1556.

[114] *LCL*, IX, 28 de abril de 1581. Véanse también los argumentos del alcalde ordinario Juan Maldonado de Buendía en la sesión del 2 de mayo de 1581.

[115] BROMLEY, "Recibimientos de virreyes", p. 51. Véase también *LCL*, IX, 21, 26 y 28 de abril y 2 de mayo de 1581.

[116] Para la entrada del siguiente virrey, el Conde del Villar Dom Pardo (1585-1589), el cabildo de la ciudad, lejos de financiar la ceremonia y el

Lima desafió repetidamente las provisiones reales que limitaban las sumas de dinero que la ciudad podía gastar en la entrada virreinal. Esto se debió, en parte, al hecho de que la identidad que la ciudad proyectaba hacia las ciudades del interior estaba asociada directamente con su habilidad para demostrar (exhibir) su riqueza y privilegios en estas ceremonias. Esto quedó claro con los argumentos expuestos por los miembros del cabildo en una sesión de 1604, en la que discutieron un decreto real obtenido en Madrid por el procurador general Martín de Ampuero, que limitaba el gasto permitido para el recibimiento del virrey a 4 000 ducados. La ciudad rechazó la suma autorizada por el rey por considerarla insuficiente, pues no cubría ni un tercio de lo requerido para montar una ceremonia apropiada. El cabildo acordó apelar al virrey y a la Audiencia en busca de una autorización para gastar más en el recibimiento del Conde de Monterrey.[117]

El procurador general de Lima, Hernán Carrillo de Córdoba, obtuvo de la Audiencia una autorización para gastar en la entrada del conde a la ciudad lo mismo que habían costado los recibimientos de los virreyes anteriores.[118] A partir de esta autorización, el cabildo necesitó tiempo para encontrar fondos adicionales. Debido a que no habían cobrado sus salarios desde hacía varios meses,

---

banquete acostumbrado en honor del virrey y su séquito la noche antes de la entrada formal, acordó nuevamente cubrir la entrada con sus propios salarios en caso de que los fondos públicos no alcanzaran para todos los gastos. BROMLEY, "Recibimientos de virreyes", p. 52. Véase también *LCL*, X, 30 de abril de 1585.

[117] *LCL*, XIV, 4 de marzo de 1604.

[118] La Audiencia también decidió informar al rey sobre su autorización, para que pudiera ajustar su decisión. *LCL*, XIV, 18 y 22 de marzo de 1604.

los miembros del cabildo no podían financiar la entrada con fondos propios. Después de sopesar cuidadosamente las distintas opciones, decidieron hipotecar propiedades públicas para tomar prestados 7000 pesos.[119] El cabildo también acordó que si este monto resultaba insuficiente, pediría al virrey que le permitiera obtener fondos adicionales de las cajas de comunidad de los indios.[120]

Una vez asegurados los fondos adicionales, el cabildo comenzó la ardua tarea de reunir todos los elementos necesarios para la entrada del Conde de Monterrey. Primero, necesitaba adquirir las telas para los atuendos ceremoniales de los miembros. El cabildo encargó a Francisco de Mansilla Marroquí y Francisco de León, conseguir terciopelo a precios razonables. Como la ciudad intentó inicialmente comprar las telas de fiado, los comerciantes le cobraron precios exorbitantes, aunque aparentemente, también había escasez de terciopelo. Todo esto de acuerdo con Mansilla, aumentaba los precios debido a que los comerciantes tenían poco para vender. Finalmente, el cabildo no pudo comprar la tela a crédito a un precio razonable[121] y Mansi-

[119] *LCL*, XIV, 8 de abril de 1604.

[120] *LCL*, XIV, 22 de marzo de 1604. El virrey Luis de Velasco autorizó que el cabildo usara los bienes de comunidad de los indios para financiar la ceremonia si el censo resultaba insuficiente. Véase *LCL*, XIV, 30 de marzo de 1604.

[121] La escasez de las telas europeas requeridas para estas ceremonias era común en la Lima colonial. Muchas de estas escaseces eran creadas artificialmente por los comerciantes, que veían estas ocasiones como oportunidades para aumentar los precios. Sin embargo, para la entrada de Francisco de Toledo, un cronista observó que la ciudad esperaba ansiosamente su llegada porque su barco contenía el primer cargamento de terciopelos y satines de los últimos tres años.

lla pidió un adelanto en efectivo. El cabildo autorizó un total de 4 800 pesos para ropones y el palio.[122]

CONCLUSIONES

La entrada virreinal en Lima constituyó una ceremonia importante para establecer la autoridad del nuevo virrey dentro del virreinato, en particular, en el centro del poder colonial. La entrada introducía al nuevo gobernante tanto a las élites locales como a los súbditos del rey, al tiempo que envolvía su cuerpo con referencias directas a la majestad y poder del rey. La magnificencia de la ceremonia de entrada también ofrecía a Lima la oportunidad de acumular un capital simbólico y exhibir su poder y riqueza como ciudad más principal del virreinato. Como pocos virreyes visitaban otras ciudades, su entrada a Lima ofrecía una oportunidad única para construir y reafirmar su identidad como la más poderosa —identidad que se subrayaba con otras ceremonias oficiales, como la proclamación del rey y las exequias reales. Cuando llegaban a ocurrir entradas en ciudades provinciales, éstas trataban de eclipsar los despliegues de riqueza y magnificencia de Lima. El caso más notable era El Cuzco, que como antiguo centro del imperio inca trataba una y otra vez de superar y desplazar a Lima. Aunque El Cuzco tenía noblezas inca y española, decenas de miles de indios carecían del capital cultural que generaba la residencia de la más alta élite colonial en Lima. Desde la llegada del primer virrey, El Cuzco quedó excluido de lo que en la Nueva España era un viaje ritual significativo

[122] *LCL*, XIV, 8 de abril y 12 de mayo de 1604.

para la creación de una narrativa del poder imperial español. El viaje del virrey de España al centro del virreinato del Perú no incluia al Cuzco, que por razones geográficas y de transporte se realizaba por la costa peruana. La ausencia del Cuzco del ceremonial relacionado con la llegada de un nuevo virrey resultaba aún más evidente cuando éste desembarcaba en El Callao, pues Lima se convertía en el centro ceremonial del poder colonial, y único referente de los rituales virreinales y reales. La narración generada por la llegada del virrey sugiere otro tipo de legitimación para este primer centro moderno del poder colonial. Como se sugiere en otra parte, la legitimación de Lima no se basaba en raíces ancestrales "históricas" y profundas, como tenía la ciudad de México por haber sido el centro del poder azteca, sino que se fundaba en una tradición "inventada" y de reciente creación, forjada por circunstancias temporales y espaciales.[123]

Pese a las numerosas provisiones reales que regulaban el ritual barroco, Lima solía actuar de manera independiente con tal de conservar su reputación como un magnífico centro ceremonial. Los virreyes solían aprobar las peticiones del cabildo de fondos adicionales para financiar la ceremonia con el estilo más adecuado, pues entendían la importancia del ritual para legitimar la autoridad colonial. La independencia ceremonial de Lima se reflejaba en las magníficas entradas, en los funerales montados para los virreyes y en el uso del palio a pesar de las prohibiciones reales.[124]

---

123 OSORIO, "Inventing Lima".
124 Sobre los funerales del virrey en Lima, véase OSORIO, "Inventing Lima", cap. 3.

En su obra *The First America*, David Brading sostiene que

> los patriotas peruanos no ofrecieron ningún concepto o símbolo que hubiese servido para expresar la identidad común del Imperio andino; en cambio, su lealtad se centró en cada capital provincial: *Lima no gozaba de mayor consideración que Potosí, Chuquisaca, Cuzco o Quito.*[125]

No obstante, el deseo arraigado en ciudades como El Cuzco de superar la magnificencia de las ceremonias públicas de Lima, refleja la superioridad de ésta en posición y poder. Durante el siglo XVII, el despliegue de riquezas fue testimonio de la fuerza y poder de la ciudad, no una "petrificación de la vida institucional" ni "poco más que una colección de anécdotas pintorescas, conflictos jurisdiccionales y cuestiones de etiqueta [que] absorbían la vida de jueces y virreyes".[126] De acuerdo con Brading,

> Lima siguió siendo la capital y obteniendo su riqueza y su sostén de una vasta sierra que sus gobernantes rara vez o nunca visitaban, testimonio permanente y causa parcial de la profunda fisura en la historia peruana que separó el reino de los Habsburgo de su predecesor indígena [los incas].[127]

Aunque es cierto que pocos virreyes visitaron el interior del virreinato, el rey y su "presencia" se percibían más allá de Lima durante la celebración de las ceremonias reales, como las proclamaciones y las exequias, y de los ri-

[125] Las cursivas son mías. BRADING, *The First America*, p. 3.
[126] HARING, *The Spanish Empire in America*, p. 76.
[127] BRADING, *The First America*, p. 138.

tuales asociados con la llegada de un nuevo virrey.[128] Así, la figura del virrey y las ceremonias que rodeaban su persona y autoridad eran sólo una de las muchas imágenes de poder proyectadas por el estado colonial en la construcción de una nueva cultura política barroca. Estos ejemplos sugieren que la proyección del poder colonial en El Perú se lograba mediante una cultura colonial barroca que dependía más del simulacro que de los "cuerpos" físicos del poder, exhibidos en las ceremonias oficiales de la Nueva España. Esto se debió, en parte, a que Lima (y, por extensión, El Perú) se consolidó como espacio cultural colonial después de que ese proceso ya había concluido en la Nueva España y cuando el imperio español ya había entrado en una etapa política más madura, con el reinado de Felipe II.[129] El uso de los simulacros en Lima y El Perú también revela nuevas soluciones al desafío que representaron para el gobierno imperial, la nueva geografía del poder y las coyunturas históricas de este virreinato tan remoto.[130]

Esta nueva realidad se refleja en la estructura política del virreinato del Perú y en la ceremonia de entrada del virrey. De acuerdo con Roy Strong, para el siglo XVII las entradas reales en Europa se habían convertido en rituales que anulaban cualquier posibilidad de diálogo entre los distintos grupos sociales de la ciudad y su gobernante. Cañeque

[128] Las "fisuras" identificadas por Brading parecen reflejar las interpretaciones de los siglos XIX y XX de la capital colonial y no la realidad contemporánea de Lima. Véase OSORIO, "Inventing Lima: The Making of an Imperial Capital, 1535-1710", manuscrito, cap. 1.
[129] Véase PAGDEN, *Lords of All the World*, pp. 63-102.
[130] PÉREZ SAMPER, "El rey ausente", sugiere algo similar para el caso de Europa.

también ha sugerido que en la ciudad de México la entrada virreinal, como ritual que enfatizaba el poder político, no necesitaba incluir a los miembros de los rangos inferiores de la sociedad, que no ejercían tales poderes. En Lima, en cambio, sucedía algo distinto con estos dos temas. Al igual que en la Nueva España, ocurría un diálogo simbólico entre la ciudad y el virrey mediante las viñetas que decoraban los arcos efímeros construidos por el cabildo específicamente para la entrada virreinal. La ciudad expresaba en estos arcos sus preocupaciones y lo que esperaba del nuevo gobernante. Sin embargo, en Lima la procesión de entrada del virrey parece haber implicado una declaración distinta acerca del gobierno, pues se fueron integrando al ritual indios, negros, mestizos, clérigos e incluso mujeres. Como cuerpo político, el ritual limeño incluía no sólo a los que gobernaban o "ejercían" poder, sino también a los gobernados. Los mensajes políticos grabados en los arcos que ofrecía Lima al virrey y la ausencia de éstos en los arcos del Cuzco, revelan algunas diferencias importantes que quizás reflejen la posición de las dos ciudades (y, por lo tanto, de sus ciudadanos) dentro de la jerarquía del poder colonial. Vale la pena observar que mientras las inscripciones en los arcos limeños se referían a las preocupaciones y coyunturas políticas "reales" de la ciudad, las de los arcos del Cuzco parecen representar simplemente la "naturaleza" de su población india. También había algunas diferencias importantes en el contenido político de las ceremonias de entrada celebradas en estas dos ciudades. La procesión de entrada a Lima reflejaba la jerarquía y sociedad coloniales que el virrey llegaba a gobernar, incluidos indios, mujeres y mulatos como parte del cuerpo social. En las festividades realizadas

en honor del virrey en El Cuzco, los indios se vestían con túnicas parecidas a las que usaban los musulmanes en España, en una representación de los pueblos conquistados.

La asimilación simbólica entre el rey y el virrey también fue algo distinta entre El Perú del siglo XVII y la Nueva España, pues en Lima estas dos figuras nunca coincidieron en público durante la proclamación del rey. Esta diferencia importante se puede explicar en términos espaciales o, más bien, "político-espaciales". A medida que la justicia y el poder político se alejaban —en términos geográficos—, su representación se volvía también más "abstracta". El virreinato del Perú no sólo estaba más lejos de la metrópoli, sino que era territorialmente mucho más grande que cualquier otro reino de las Indias. El Perú también tenía una división política particular, con presidencias y sólo una capitanía.[131] Además, la configuración geográfica del Perú, en particular la ubicación costera de su capital colonial, le proporcionó a Lima ciertas ventajas tanto políticas como ceremoniales. Por último, la magnificencia desplegada en las entradas virreinales de la Lima del siglo XVII reflejaba el poder de la corona,[132] pero también la posición de Lima como la ciudad "más principal" del virreinato. Lima era la espléndida Cabecera del Perú.

Traducción de LUCRECIA ORENSANZ

[131] El caso de la Nueva España era exactamente el contrario, con una presidencia y todas las demás capitanías, reflejo del periodo de "conquista" del Nuevo Mundo dentro del cual se creó y consolidó. Véase HARING, *The Spanish Empire*, p. 90.

[132] SMUTS, "Public Ceremony and Royal Charisma", pp. 65-93.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AHML Archivo Histórico Municipal de Lima (Libro Tercero de Cédulas y Provisiones-Segunda Parte LTCP-SP), El Perú.
BNM Biblioteca Nacional de Madrid (*Yndias de Birreyes y gouernadores del Perú y Provisiones Reales para el Gobierno de Indias*), España.
BRAHM Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid, España
LCL *Libros de Cabildos de Lima*

Anales del Cuzco

Anales del Cuzco, 1600 á 1750, Lima, Imprenta de "El Estado" – Rifa no. 58, 1901.

ANDERSON, Benedict

Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, Nueva York, Verso, 1992.

ARZÁNS de ORSÚA y VELA, Bartolomé

Historia de la Villa Imperial de Potosí (editado por Lewis Hanke y Gunnar Mendoza), Providencia, Brown University Press, 1965.

BEIER, A. L., David CANNADINE y James M. ROSENHEIM

The First Modern Society. Essays in English History in Honor of Lawrence Stone, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

BRADING, David A.

The First America. The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

BROMLEY, Juan

"Recibimientos de virreyes en Lima", en *Revista Histórica* (Lima), XX (1953), pp. 42-43.

"Virreinas del Perú", en *Revista Histórica* (Lima), XXIII (1957-1958).

BROMLEY, Juan y José BARBAGELATA

Evolución urbana de Lima, Lima, Tallers Gráficos de la Editorial Lumen, 1945.

BRYANT, Lawrence McBride

The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony: Politics, Ritual, and Art in the Renaissance, Ginebra, Librairie Droz, 1986.

CAÑEQUE, Alejandro

"The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Seventeenth-Century New Spain", tesis de doctorado en historia, Nueva York, New York University, 1999.

CERTEAU, Michel de

The Practice of Everyday Life, Berkeley, University of California Press, 1988.

COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de

Tesoro de la lengua castellana o espanola. Segun la impresion de 1611 con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en las de 1674, Barcelona, S. A. Horta I. E., 1943.

CRUZ DE AMENABAR, Isabel

La fiesta: metamorfosis de lo cotidiano, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1995.

CURCIO-NAGY, Linda A.

The Great Festivals of Colonial Mexico City. Performing Power and Identity, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2004.

DEAN, Carolyn

Inka Bodies and the Body of Christ. Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru, Duke, Duke University Press, 1999.

ERASMO

The Education of a Christian Prince, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 [*Educación del príncipe cristiano*, traducción de Pedro Jiménez Guijarro y Ana Martín, Madrid, 1996].

FERNÁNDEZ, Diego (El Palentino)

Historia del Perú, Madrid, Bilioteca de Autores Españoles. Crónicas del Perú, t. CLXV, 2 vols., 1963.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo (ed.)

Monarquía, imperio y pueblos en la España moderna, Alicante, Universidad de Alicante, 1997.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

Vocabvlario de la Lengva General de todo el Peru Llamada Lengua Qquichua o del Inca, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 1952.

HARING, Clarence Henry

The Spanish Empire in America, Oxford, Oxford University Press, 1947.

HERTZOG, Tamar

"La presencia ausente: el virrey desde la perspectiva de las elites locales (Audiencia de Quito, 1670-1747)", en Pablo FERNÁNDEZ ALBALADEJO (ed.), *Monarquía, imperio y pueblos en la España moderna*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 819-826.

JUAN, Jorge y Antonio de ULLOA

A Voyage to South America (The John Adams Translation [Abridged], Introduction by Irving A. Leonard), Nueva York, Alfred A. Knopf, 1964 [*Viaje a la América Meridional*, Andrés Samuell Lladó (ed.), Madrid, 2002].

LATASA VASALLO, Pilar

Administración virreinal en el Perú: gobierno del Marqués de Montesclaros (1607-1615), Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces, 1997.

LECHNER, J. [ESTE AUTOR NO APARECE CON NOMBRE SÓLO SU INCIAL]

"El concepto de 'policía' y su presencia en la obra de los primeros historiadores de Indias", en *Revista de Indias*, 41:163-166 (1981), pp. 395-409.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo

La imagen del rey. Monarquía, realeza y poder ritual en la casa de los Austrias, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

LOCKHART, James

Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial Society, Madison, The University of Wisconsin Press, 1968.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

"El corregidor de Lima. Estudio histórico-jurídico", en *Revista Histórica*, XX (1953), pp. 153-180.

LÓPEZ, Diego

Declaración magistral de los emblemas de Alciato, 1610.

MARKS, Patricia H.

"Power and Authority in Late Colonial Peru. Viceroys, Merchants, and the Military, 1775-1821", tesis de doctorado en historia, Princeton University, 2003.

MARTIN, Luis

Daughters of the Conquistadores: Women of the Viceroyalty of Peru, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1983.

MONTESINOS, Fernando de

Anales del Perú, Madrid, 1906.

MORALES FOLGUERA, José Miguel

"Los programas iconográficos en las entradas de virreyes en México", en *Actas del XVIII Congreso Nacional de Historia del Arte*, Mérida, II, 1991, pp. 745-749

MUGABURU, Josephe

Chronicle of Colonial Lima. The Diary of Josephe and Francisco Mugaburu, 1640-1697, Norman, University of Oklahoma Press, 1975.

OSORIO, Alejandra B.

"Inventing Lima: The Making of an Early Modern Colonial Capital City, *ca.* 1540-1640", tesis de doctorado en historia, State University of New York en Stony Brook, 2001.

"The King in Lima: Simulacra, Ritual, and Rule in Seventeenth-Century Peru", en *The Hispanic American Historical Review*, 84:3 (ago. 2004), pp. 447-474.

PAGDEN, Anthony

Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain, and France ca. 1500-1800, New Haven, Yale University Press, 1995.

PAZ, Octavio

Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

PÉREZ SAMPER, M. A.

"El rey ausente", en FERNÁNDEZ ALBALADEJO (ed.), 1997, pp. 819-826.

PÉRISSAT, Karine

La fête des rois (XVI^{e}-XVIII^{e} siècles). Hispanité et américanité dans les cérémonies royales, París, L'Harmattan, 2002.

RAMA, Ángel

The Lettered City, Durham, Duke University Press, 1993.

RAMOS SOSA, Rafael

Arte festivo en Lima virreinal (siglos XVI-XVII), Sevilla, Junta de Andalucía, 1992.

Recopilación

Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias (1681).

RÍO BARREDO, María José del

Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica, Madrid, Marcial Pons, 2000.

RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada

La mirada del virrey. Iconografía del poder en la Nueva España, Castelló, Universitat Jaume I, 2003.

RUBENS, Peter Paul

The Magnificent Ceremonial Entry into Antwerp of His Royal Highness Ferdinand of Austria on the Fifteenth Day of May, 1635, Nueva York, Benjamin Bloom, 1971.

RUIZ, Teófilo F.

"Unsacred Monarchy: The Kings of Castille in the Late Middle Ages", en WILENTZ, 1985, pp. 125-126.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego de

Idea de vn principe politico-christiano, rapresentada en cien empresas; dedicadas al Principe de las Espanas nvestro senor por don Diego de Saauedra Faxardo, 1643.

SCHNEIDER, Robert A.

The Ceremonial City. Toulouse Observed, 1738-1780, Princeton, Princeton University Press, 1995.

SEBASTIÁN, Santiago

Contrarreforma y barroco. Lecturas iconográficas e iconológicas, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

SMUTS, R. Malcolm

"Public ceremony and royal charisma: The English Royal Entry in London, 1485-1642", en BEIER, CANNADINE y ROSENHEIM, 1989, pp. 65-93.

SOLORZANO Y PEREYRA, Juan de

Política Indiana, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles (BAE), 1972, 5 vols.

STRONG, Roy

Art and Power. Renaissance Festivals, 1450-1650, Berkeley, University of California Press, 1984.

SUÁREZ, Margarita

Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700, Lima, PUCP, IFEA, Fondo de Cultura Económica-El Perú, 2001.

TURNER, Victor

The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca, Cornell University Press, 1967.

VALENZUELA, Jaime

"De las liturgias del poder al poder de las liturgias: para una antropología política del Chile colonial", en *Historia*, 32 (1999), pp. 575-615.

VARGAS UGARTE, Rubén

Historia general del Perú. El descubrimiento y la conquista (1524-1550), Lima, Carlos Milla Batres, 1966.

VITORIA, Francisco de

Relectiones, 1557, en Anthony PAGDEN y Jeremy LAWRENCE (eds.) *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

WILENTZ, Sean (ed.)

Rites of Power. Symbolism, Ritual and Politics since the Middle Ages, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1985

HABLAR PARA DISTINTOS PÚBLICOS: TESTIGOS ZAPOTECOS Y RESISTENCIA A LA REFORMA PARROQUIAL EN OAXACA EN EL SIGLO XVIII

Yanna P. Yannakakis
Montana State University

En el siglo XVIII, mediante una rigurosa campaña de extirpación y una reforma parroquial profunda, el obispo fray Ángel Maldonado intentó reconquistar las comunidades indígenas del distrito de Villa Alta, Oaxaca. En Villa Alta, como en muchas regiones periféricas de la Nueva España, la conquista militar de principios del siglo XVI y la "conquista espiritual" que la acompañó, fueron procesos prolongados y no acontecimientos discretos.[1] La resisten-

Fecha de recepción: 10 de septiembre de 2004
Fecha de aceptación: 15 de marzo de 2005

[1] La "conquista espiritual" (término acuñado por Robert RICARD, *La conquista espiritual*) y la "extirpación de la idolatría" resultaron ser procesos largos, incompletos y, desde el punto de vista de la Iglesia católica, poco exitosos para muchas regiones de América Latina. Las primeras investigaciones sobre la Nueva España y los Andes supusieron, de manera generalizada, que la mayoría de las campañas de extirpación habían cumplido su cometido para mediados del siglo XVII. La investigación más reciente ha revelado que durante los siglos XVII y XVIII continuaron y resurgieron las expresiones de la religión y cosmología indígenas, con un correspondiente fortalecimiento de las campa-

cia indígena a la conquista y al colonialismo obligaron a las autoridades civiles y eclesiásticas a responder de distintas maneras. Durante la época de la conquista, la resistencia militar indígena dio lugar a tres entradas por parte de los conquistadores españoles. Durante los siglos XVI y XVII, las rebeliones violentas provocaron represiones igualmente violentas, como la de la comunidad zapoteca nexitzo de Tiltepec en 1531, la rebelión general de 1550, un levantamiento importante en el pueblo bajo de Chuapa en 1552, la feroz rebelión mixe de 1570, la gran rebelión regional de Tehuantepec en 1660 y la rebelión más local de Cajonos en 1700.[2]

La resistencia clandestina a la evangelización católica o "conquista espiritual", como se le ha llamado, resultó ser bastante sutil y ambivalente y, por lo tanto, difícil de detectar y erradicar. Los frailes dominicos de Villa Alta lamentaron que la "idolatría" persistiera en la región ya entrado el siglo XVII y luego, también entrado el siglo XVIII. Sin embargo, a diferencia de la rebelión violenta, la idolatría no representaba una amenaza para el orden colo-

ñas de extirpación. Para el caso de la Nueva España, véase TAVÁREZ, "Invisible Wars"; y para el caso de los Andes, véanse GRIFFITHS, *The Cross and the Serpent*, y MILLS, *Idolatry and its Enemies*.

[2] En CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 16-20, y en GERHARD, *A Guide*, pp. 367-373, aparece una discusión de la conquista y rebeliones del siglo XVI en el distrito de Villa Alta. En DÍAZ-POLANCO, *El fuego*, y ROMERO FRIZZI, *El sol y la cruz*, pp. 195-206, pueden encontrarse narraciones y análisis de la rebelión de Tehuantepec de 1660. Una narración de los acontecimientos del levantamiento de Cajonos desde la perspectiva de la jerarquía católica aparece en GILLOW, *Apuntes históricos*, mientras que en TAVÁREZ, "Invisible Wars", se analiza el levantamiento de Cajonos desde la perspectiva de la idolatría y la extirpación.

nial, sobre todo si se practicaba en secreto y unida a las riendas públicas del cristianismo. Si las comunidades indígenas cumplían con los mandatos básicos y prácticas del ritual católico, los frailes prestaban oídos sordos a los rituales no cristianos que ocurrían al amparo de la noche, en lo alto de las montañas o en la intimidad de los hogares de los dirigentes comunitarios. La tolerancia de la espiritualidad tradicional clandestina a cambio de la sumisión pública y participación activa en la vida católica es lo que mejor caracterizaba la *pax* colonial en el distrito de Villa Alta, así como en otras regiones de la Nueva España. Durante las primeras décadas del siglo XVIII, el obispo Maldonado buscó romper esta tregua tácita entre los frailes dominicos y las comunidades de la región. Sus esfuerzos se enfrentaron con distintas formas de resistencia indígena.

La resistencia indígena ante el dominio colonial español ha seducido la imaginación de los historiadores de los virreinatos de la Nueva España y El Perú. En conjunto, la investigación etnohistórica sobre la resistencia indígena revela todo un espectro de formas de resistencia. Los etnohistoriadores de la rebelión indígena han identificado el milenarismo religioso y la fragmentación de la economía moral indígena por parte de los españoles como algunas de las causas de la resistencia violenta y coordinada ante el dominio colonial durante el turbulento siglo XVIII.[3] El interés reciente por las formas de resistencia no violentas ha centrado la atención en el poder de la pluma como una herramienta más sutil, compleja y ambivalente de la resistencia indígena. Los análisis literarios y etnohistóricos de los

[3] GOSNER, *Soldiers of the Virgin* y PATCH, *Maya Revolt*.

trabajos escritos por personajes de élite como Felipe Guáman Poma de Ayala (*Nueva crónica y buen gobierno*), El Inca Garcilaso de la Vega (*Comentarios reales de los Incas*) y Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (*Compendio histórico del reino de Texcoco*) revelan cómo estos historiadores y etnógrafos indígenas utilizaban los géneros escritos europeos para criticar las acciones y el comportamiento de los conquistadores, los corregidores locales y los curas, al tiempo que conservaban la alianza con la corona y la empresa colonial española en general y que protegían los intereses de sus propios linajes.[4] La ambivalencia de estas narraciones impide hacer una oposición nítida entre dominación y resistencia. Mediante el poder de su expresión escrita, estos hombres buscaron negociar con la autoridad real española, más que resistirla. Su objetivo no era poner al mundo de cabeza, sino llegar a un arreglo cómodo con sus gobernantes coloniales o, en el mejor de los casos, provocar una reforma en el orden colonial establecido.

En sus esfuerzos por criticar o comentar el colonialismo y el imperialismo cultural, estas élites indígenas pusieron sus plumas al servicio de otros intereses también. En su análisis de la traducción y representación nahua de la obra teatral cristiana *Miércoles de Ceniza*, Louise Berkhart examina lo que llamó "resistencia en voz baja" [*resistance with a soft voice*]. Su estudio revela cómo el traductor nahua hábilmente introdujo críticas al cristianismo en su versión de la obra.[5] Lo que resulta particularmente interesante de

---

[4] ADORNO, *Guáman Poma*; ADORNO, "The Indigenous"; ADORNO, "Arms", y SEED, "Failing to Marvel".
[5] BURKHART, *Holy Wednesday*.

la obra es que su destino último no era la página impresa, sino el escenario. Si tuviéramos acceso a la representación indígena del libreto sedicioso, podríamos entender mejor las implicaciones de esta forma de resistencia.[6]

La actuación oral [*oral performance*], de la cual la interpretación teatral constituye un aspecto, permitió todo un espectro de respuestas ante el dominio colonial, incluidas la resistencia abiertamente desafiante, la resistencia en voz baja y la negociación. De acuerdo con el folklorista Richard Bauman, la actuación oral denota "un modo de comunicación, una manera de hablar, cuya esencia consiste en asumir una responsabilidad ante un público para desplegar la habilidad comunicativa; se acentúa así la manera en que se lleva a cabo la comunicación, más allá de su contenido referencial".[7] Quiero destacar la distinción entre el énfasis de Bauman en la actuación oral y el énfasis en la actuación como ritual público centrado en la acción, presente en los trabajos de Inga Clendinnen y de Clifford Geertz.[8] En su análisis de la actuación oral como ritual público, estos autores se interesan más por lo que la gente hace que por lo que dice. Retomando la línea de Bauman, quiero centrar nuevamente la

[6] Sin embargo, Burkhart sí intenta reconstruir un escenario para la interpretación nahua de la obra. A partir de los conceptos nahuas de la identidad individual y las expresiones rituales, sugiere un marco sobre cómo habrían entendido y emprendido los nahuas la interpretación teatral. Ver también la colección que hizo Ralph Roys de literatura maya posterior a la conquista, que contiene algunas obras de teatro en maya con acotaciones para la interpretación. ROYS, *Post Conquest*.
[7] BAUMAN, *Story*, p. 3.
[8] CLENDINNEN, *Ambivalent Conquests* y *Aztecs*, y GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*.

atención en el habla, la narración y la retórica (textos orales) como estrategias micro y macropolíticas, así como considerar los textos orales en relación con el contexto social del acto del habla. Este enfoque no excluye la concepción de la actuación oral como ritual público; es más, el aspecto ritual de la actuación oral sigue teniendo una importancia crítica en el contexto social del texto oral y debe considerarse una parte indisoluble del proceso comunicativo.

Como ha demostrado Burkhart, la actuación oral constituía una forma importante de interacción entre los individuos y grupos indígenas y la autoridad colonial. A pesar de esto, los historiadores de la América Latina colonial lo han estudiado poco. Nuestra negligencia deriva, en parte, de la supuesta imposibilidad de acceder a registros de la actuación oral y, en parte, de nuestro sesgo cultural y disciplinario hacia la palabra escrita. Sin embargo, sí existen buenas fuentes de archivo para este tipo de análisis, a la espera de que las revisemos bajo una nueva luz. Hay todo un muestrario de actuación oral cotidiana en la cantidad masiva de testimonios orales transcritos para los expedientes legales conservados en los archivos nacionales y regionales de toda América Latina.

El énfasis en la habilidad comunicativa, la relación entre el hablante y el público y los sentidos implícitos más allá del contenido explícito del texto oral hacen de la actuación oral una herramienta particularmente poderosa para analizar testimonios legales. Cuando los testigos indígenas —en particular las élites— presentaban un testimonio en los tribunales españoles, establecían un equilibrio delicado entre defender sus intereses individuales y comunales y demostrar su autoridad cultural y legitimidad política ante

el público español. Este acto de equilibrio, en el que entraban la acomodación, la resistencia y la negociación, requería el despliegue de una variedad de habilidades comunicativas, tanto verbales como no verbales. Como los escribanos de los tribunales anotaban no sólo las palabras de los testigos, sino también ciertos detalles de su persona y del proceso mismo del testimonio, tenemos acceso a elementos tanto del texto como del contexto del testimonio indígena.

El análisis del testimonio legal a la luz de la actuación oral nos permite vincular las formas locales y cotidianas de resistencia indígena (micropolítica) con los procesos políticos más amplios. El interés creciente de los historiadores por las cuestiones de cultura y poder exige prestar más atención a la micropolítica. Como nos han demostrado los estudios sobre el folklor y la antropología cultural y lingüística, la cultura y el poder se construyen y negocian en escenarios micropolíticos, es decir, en el contexto de las interacciones locales.[9] En la América Latina colonial, los pueblos indígenas podían enfrentarse —y lo hacían a menudo— directamente al poder colonial recurriendo frecuente y activamente al sistema legal, de modo que los procedimientos judiciales, las transacciones legales y la actuación oral eran moneda corriente.[10] En un sentido más

[9] Para un análisis sobre la negociación de la cultura y el poder mediante la actuación oral en escenarios micropolíticos, ver los ensayos compilados en BRIGGS, *Disorderly Discourse* y KROSKRITY, "Regimenting".

[10] Para una discusión sobre la presencia generalizada de una cultura litigante y sus efectos entre los pueblos indígenas de la Nueva España, véanse BORAH, *Justice by Insurance*; CUTTER, *The Legal Culture*, y KELLOGG, *Law*.

amplio y sistémico, el procedimiento legal ofrecía un terreno para la negociación de las relaciones de poder locales, que se podían reacomodar en función de las decisiones judiciales. El enfoque centrado en la actuación de los testigos indígenas coloca la dinámica de la vida cotidiana (lo local) en el mismo marco que la dinámica del sistema colonial más amplio: la micropolítica de los juicios civiles configuraba y, en última instancia, constituía la cultura política colonial.

En un esfuerzo por analizar las respuestas indígenas ante las reformas emprendias en el siglo XVIII por el obispo Maldonado en el distrito de Villa Alta, este artículo analiza la actuación oral de los testimonios legales de testigos zapotecos en un caso referente a la parroquia de San Juan Tanetze-San Juan Yaée. Aunque el caso concernía en principio las relaciones cabecera-sujeto dentro de la parroquia, en realidad había mucho más en juego: el destino de la autonomía indígena ante una Iglesia activista y reformista. Organicé el artículo en tres secciones, que corresponden a las distintas formas de respuesta indígena ante las políticas eclesiásticas en la región durante este periodo. La primera sección ofrece una historia de la rebelión indígena de San Francisco Cajonos en 1700 y la lucha de poder dentro de la jerarquía eclesiástica, todo lo cual inspiró las reformas de Maldonado. La segunda sección explora los efectos de estas reformas y de otros cambios históricos sobre la parroquia de San Juan Tanetze y el aumento de la resistencia indígena ante las reformas durante las tres décadas posteriores a la rebelión. La tercera sección explora cómo los testigos indígenas se resistieron a la reforma y negociaron con las autoridades españolas la cuestión de la organi-

zación política local mediante su testimonio legal en un juicio civil referente a las relaciones cabecera-sujeto durante las décadas de 1730-1740.[11]

EL LEVANTAMIENTO DE CAJONOS: REBELIÓN, REPRESIÓN Y REFORMA

Nuestra historia comienza el 14 de septiembre de 1700, cuando los fiscales del pueblo de San Francisco Cajonos, Villa Alta, informaron al cura de la parroquia que el mayordomo de una de las cofradías del pueblo estaba realizando una fiesta y dirigiendo a sus invitados en rituales idólatras. Dos frailes dominicos y varios españoles acompañaron a los fiscales a la casa, entraron y sorprendieron a las personas reunidas para la celebración. Los tres hombres investigaron los restos de la fiesta y confiscaron pruebas de la idolatría: pavos descabezados, una venada ensangrentada y otros objetos rituales. Notificaron sus hallazgos a las autoridades eclesiásticas y a los funcionarios locales del centro administrativo de Villa Alta.

Al día siguiente estalló la violencia cuando una multitud enfurecida de San Francisco y algunos de los pueblos cercanos rodeó el convento dominico, en el que estaban el

[11] La documentación referente a esta disputa legal que duró casi un siglo se encuentra dispersa en tres fuentes: el Archivo del Juzgado de Villa Alta (AJVA), el Archivo del Poder Judicial de Oaxaca (APJO) y el Archivo General de la Nación (AGN) en la ciudad de México, además del Rosenbach Museum & Library (RML) en Filadelfia (los documentos de la *New Spain Collection* son manuscritos originales recolectados por los Rosenbach a principios del siglo XX). La documentación del AGN y del RML incluye copias de una parte del litigio en el juzgado del distrito de Villa Alta, así como extensas y repetidas apelaciones a la Audiencia.

cura, los fiscales indios, frailes dominicos y un puñado de españoles. Los rebeldes exigían que el cura les entregara a los fiscales. Los españoles, temerosos por sus vidas, aceptaron y la multitud se fue con los dos hombres, a quienes azotaron, torturaron y ejecutaron por su traición e intervención en los asuntos de la comunidad. Esto suscitó una represión horrorosa. Se inició una investigación penal de todos los miembros del gobierno municipal de San Francisco y de otros dirigentes y participantes en la rebelión, con tortura y confesiones forzadas. Casi dos años después, en enero de 1702, quince hombres de San Francisco fueron ahorcados y descuartizados, y sus restos exhibidos por el pueblo y sobre el Camino Real como advertencia a posibles idólatras y rebeldes.[12]

A la rebelión de Cajonos siguió una campaña española de pacificación y represión. En 1702, poco después de la ejecución de los funcionarios de San Francisco Cajonos, llegó de España el nuevo obispo de Oaxaca, fray Ángel Maldonado (1702-1728). Impaciente por cambiar lo que percibía como una mala administración de la sierra, lanzó una osada política de reforma administrativa y una campaña amplia y sistemática de extirpación.

Primero, Maldonado decidió reorganizar la administración de la orden de los dominicos en el distrito de Villa Alta, que percibía como laxa, corta de personal y geográficamente dispersa. La antigua lucha de poder entre la orden de los dominicos en Oaxaca y los obispos que en teoría

[12] APJO, AJVA, *Criminal* (no catalogados) (1701), "Contra los naturales del pueblo de San Francisco Cajonos por sedición, sublevación e idolatría". Véase también GILLOW, *Apuntes históricos*.

dirigían la evangelización de la zona, ayuda a explicar la ambición con la que Maldonado diseñó su programa de reforma parroquial. Durante todo el siglo XVII y con el apoyo de la corona, los obispos de Oaxaca intentaron someter a las parroquias dominicas a su autoridad directa, pero los dominicos emprendieron una resistencia vigorosa y en general exitosa.[13] El levantamiento de Cajonos ofreció una oportunidad para renovar esta lucha de poder y para que la jerarquía eclesiástica arrebatara poder a los dominicos. El obispo Maldonado presentó el incidente como prueba de la insuficiencia de la presencia dominica en la sierra. Como solución, remplazó a los curas dominicos con clero secular y aumentó el número de párrocos en el distrito, de doce antes de 1702 a veintiuno para 1705.

Segundo, Maldonado buscó purgar a las comunidades de la sierra —conocidas como las más "idólatras" de Oaxaca— de cualquier práctica no cristiana. A partir de 1704-1705, el licenciado Aragón y Alcántara, el principal extirpador de Maldonado, recopiló confesiones verbales y escritas referentes a prácticas "idólatras" en todas las comunidades zapotecas y mixes del distrito y confiscó 99 calendarios rituales, "ídolos" y otros objetos sagrados. Los calendarios fueron enviados a España y los objetos sagrados fueron incinerados en la plaza de Villa Alta, ante el horror y angustia de la población local.[14]

---

[13] La historia de las luchas políticas entre la orden de los dominicos y los obispos de Oaxaca aparece en TAVÁREZ, "Invisible Wars", pp. 239-244 y en ALCINA FRANCH, *Calendario*, pp. 17-18.

[14] Tavárez analiza con detalle la innovadora política de extirpación de Maldonado. Véase TAVÁREZ, "Invisible Wars", pp. 397-405.

Por último y en respuesta a los hallazgos del licenciado Aragón y Alcántara, el obispo Maldonado y el alcalde mayor de Villa Alta, Diego de Rivera y Cotes, quien apoyó vigorosamente la campaña de extirpación, recomendaron al virrey que las comunidades del distrito fueran congregadas en asentamientos con por lo menos 400 jefes de familia cada uno; recomendaron igualmente que cada comunidad tuviera un maestro español y que el alcalde mayor tuviera derecho a colocar tenientes en las comunidades donde lo considerara necesario. El virrey aprobó la propuesta en 1706, con lo que provocó un revuelo de protestas entre los funcionarios de Villa Alta.[15] Las protestas de los cabildos de la sierra probablemente tuvieron algún efecto, pues al parecer la congregación nunca se puso en práctica del todo.[16]

RESISTENCIA A LA REFORMA ECLESIÁSTICA: LA LUCHA POR EL ESTATUS DE CABECERA EN LA PARROQUIA DE SAN JUAN TANETZE

Maldonado creía que una administración más apretada —más curas, más sedes parroquiales, asentamientos más densamente poblados (es decir, una estrategia centralizadora)— daría lugar a mayor control social, con lo que se erradicaría la idolatría. El establecimiento y puesta en práctica de una jerarquía más rígida entre las comunidades indígenas, en la que las cabeceras fungirían como centros de

[15] Las propuestas de reforma de Maldonado y la respuesta indígena local se revisan en ALCINA FRANCH, *Calendario*, pp. 19-25 y en CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 165-167.
[16] CHANCE, *Conquest of the Sierra*, p. 167.

mando y tendrían un estatus superior al de los pueblos sujetos o subordinados, una jerarquía claramente delimitada y mantenida, reforzaría aún más los esfuerzos de control social y político. Este programa de centralización se opuso a la tradicional autonomía política de las comunidades de Villa Alta y desplazó la estructura administrativa descentralizada vigente en la región antes de los acontecimientos tumultuosos de 1700.

La estructura cabecera-sujeto —en la que un pueblo servía como sede parroquial y ejercía poder administrativo sobre los pueblos circundantes— estaba bastante subdesarrollada en el distrito de Villa Alta en comparación con otras regiones de la Nueva España. Dada la escasa presencia clerical y la pobreza de las comunidades de la región, nunca se formaron más de un puñado de parroquias, que eran la columna vertebral de la estructura jerárquica y centralizada de cabecera-sujeto durante el siglo XVI. En consecuencia, en Villa Alta se conservó e incluso se intensificó el esquema de "pueblos pequeños y relativamente independientes" organizados en relaciones de poder más bien horizontales y descentralizados, hasta que las reformas del obispo Maldonado restructuraron el paisaje político.[17]

Desde los inicios de la empresa evangelizadora católica, el establecimiento de parroquias en la región del Rincón del distrito de Villa Alta —donde estaba ubicada la parroquia de San Juan Tanetze— generó tensiones políticas

[17] En CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 12-13, se analiza el "subdesarrollo" del modelo cabecera-sujeto en la sierra norte y se discuten, de manera general, las diferencias entre la organización social de la sierra norte y otras regiones del centro de México.

entre las comunidades. Cuando llegaron los primeros misioneros españoles al Rincón zapoteco en la década de 1530, fundaron dos parroquias, ambas seculares, en las comunidades de Tanetze y Yagavila. Al hacerlo, la administración eclesiástica siguió lo que percibía como el patrón prehispánico de relaciones de poder en la región, pues Tanetze y Yagavila eran los pueblos con más habitantes en el momento de la conquista. En un momento determinado, las autoridades eclesiásticas dividieron en dos la parroquia de Tanetze e instalaron un cura seglar en la comunidad de Lalopa. Pocos años después cambiaron la sede parroquial a San Juan Yaée, otro centro poblacional prehispánico, y lo convirtieron en una segunda cabecera (además de Tanetze) sobre la orilla oriental del río Cajonos.[18] Al dividir la parroquia de Tanetze, la Iglesia esperaba facilitar la empresa evangelizadora al permitir que dos curas residentes compartieran el enorme territorio que formaba el Rincón oriental. Sin embargo, para los residentes locales esto implicaba duplicar la carga: tenían que mantener a dos curas y pagar sus servicios, que era un gasto importante y una fuga de recursos locales.

El peso que representaba para los pueblos circundantes mantener a dos curas quedó claro en 1617, cuando los cabildos de las comunidades de Yaée, Lalopa, La Oya y Xaca pidieron a la Real Audiencia que volviera a unir las parroquias de Yaée y Tanetze bajo la cabecera de Tanetze. Su petición tenía motivos demográficos y económicos. Durante

[18] La historia de la estructura parroquial de la sierra norte aparece en CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 77-78 y GERHARD, *A Guide*, p. 369.

la década anterior se había llevado a cabo una "congregación", que había provocado la muerte de muchos habitantes del Rincón, en particular de la región circundante a Yaée. En consecuencia, los residentes de Yaée ya no podían pagar el tributo necesario para mantener a un párroco. La reunificación de las parroquias reacomodó las relaciones de poder de la región. Al degradar a Yaée a pueblo sujeto de Tanetze, la Iglesia reforzó las relaciones políticas horizontales y laxas entre Yaée y sus vecinos; para 1617, todos estos pueblos estaban sujetos a la autoridad de Tanetze.[19]

Ochenta años después, la situación no podía ser más distinta. La población local se había recuperado y habían mejorado las condiciones materiales de las comunidades. Impulsado por estas mejoras, el cabildo de Yaée pidió en 1695 al obispo de Oaxaca, Isidro Sariñana, y a la Real Audiencia, el reconocimiento como cabecera. La Iglesia y el gobierno coloniales estuvieron de acuerdo y restablecieron Yaée como un centro de administración colonial eclesiástica y política.[20] Sin embargo, esta designación de Yaée

---

[19] AGN, *Tierras*, vol. 2775, exp. 9 (1617), ff. 1-18v. Chance analiza también la historia del estatus parroquial de Yaée. Véase CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 77-78.

[20] En un caso presentado al alcalde mayor de Villa Alta por el cabildo de Santiago Lalopa, en el que el pueblo exigía también estatus de cabecera, independiente de San Juan Yaée, el cabildo presentó tres Reales Provisiones fechadas en 1695, 1702 y 1703, en las que la Audiencia confirmaba su estatus de cabecera. APJO, AJVA, *Civil*, exp. 102 (1709), "Los naturales del pueblo y común de Santiago Lalopa se oponen de ser subordinados del pueblo de San Juan Yaée". Véase también RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 22 #6, 1736-1769: 48v., para un inventario de las Reales Provisiones e "instrumentos" presentados en el caso, fechados en 1695-1742.

como cabecera fue *de jure* y no *de facto*, pues ninguno de los pueblos circundantes la reconoció.

Los pueblos circundantes justificaron su negativa a reconocer el estatus de Yaée como cabecera mediante apelaciones a una tradición local de autonomía e igualdad comunitaria. En lugar de un modelo jerárquico cabecera-sujeto, distintos arreglos locales generaban cierto grado de integración política, comercial y religiosa entre las comunidades del Rincón y repartían el poder entre sus élites. Una hermandad religiosa multicomunal —la cofradía de la virgen de Yabée— constituye un ejemplo de esta forma horizontal de integración intercomunitaria. Las élites de la región crearon la cofradía para custodiar la ermita construida en el lugar y para conservar y adornar la imagen de la virgen. La dirigencia de la cofradía, representada por los gobernadores de seis pueblos del Rincón, también organizaba el tianguis de Yaée.[21]

El fenómeno de las cabeceras múltiples en la zona del Rincón de la Sierra ofrece otro ejemplo del sistema político descentralizado del distrito de Villa Alta. Parte de lo que definía las relaciones políticas de la región era el carácter inusualmente peripatético de su párroco y la afirmación

[21] La virgen de Yabée (virgen del "monte de las mariposas") representaba a una deidad local cuya veneración se asimiló a la de la virgen María a lo largo del periodo colonial. Las comunidades del Rincón designaron como sitio para su veneración una colina sobre Yaée. Cada una de las comunidades representadas por la cofradía compró y aportó adornos y alhajas costosos para el culto de Yabée. Cuando se disolvió la cofradía las comunidades se pelearon por la división de las alhajas. Los detalles de la cofradía y de la disputa por las alhajas y adornos se encuentran en RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744); 462/25, pt. 21 #3 (1744); 462/25, pt. 25 #1 (1736-1741).

de que el cura no tenía residencia fija.[22] En las regiones remotas y rurales de la Nueva España, los curas solían viajar mucho para servir a los pueblos apartados de sus parroquias, pero la mayoría tenía una residencia permanente en la cabecera. Sin embargo, de acuerdo con los funcionarios españoles y con los zapotecos del Rincón, el párroco del partido de San Juan Tanetze-San Juan Yaée cambiaba de pueblo cada tres o cuatro días, de modo que en los 30 años que sirvió a la parroquia, el cura nunca había pasado más de un mes en una misma comunidad. Como siempre estaba viajando, el párroco celebraba las principales fiestas religiosas en el pueblo donde se encontrara en la fecha designada, en lugar de celebrarlas siempre en la cabecera. En su testimonio ante la Real Audiencia durante las investigaciones iniciales del caso, el alcalde mayor dejó claro que las peculiaridades de esta costumbre del Rincón le parecían una pesadilla administrativa. Describió la región como "un monstruo con cuatro cabeceras" donde al menos cuatro comunidades creían tener "fueros de cabecera".[23]

[22] Parece que los curas sin residencia fija no eran exclusivos del Rincón nororiental. La parroquia de Yagavila (que también era parte del Rincón), sobre la orilla occidental del río Cajonos, compartía una tradición similar. En 1691, los funcionarios de Yagavila se quejaron ante la Real Audiencia de que las principales celebraciones religiosas de la semana santa debían realizarse en Yagavila, la cabecera, pues resultaba muy complicado transportar a los pueblos la parafernalia para los festejos. Véase AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 448 (1691), ff. 418v.-420.

[23] Testimonio presentado ante la Real Audiencia el 11 de junio de 1735 por el alcalde mayor de Villa Alta don Joachin de Padilla y Estrada en un caso sobre las relaciones parroquiales en el partido de San Juan Yaée-San Juan Tanetze. RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744): ff. 6v.-8.

El movimiento constante del cura debe haber tenido un valor simbólico importante para los residentes de la región, pues delimitaba varios *loci* de poder sagrado y reforzaba el carácter horizontal de las relaciones políticas en la región. Al observarlo con mayor cuidado, el "monstruo con cuatro cabeceras" parece haber sido un "distrito étnico" cuya composición y organización política resultaban incomprensibles para los funcionarios españoles.[24]

Después de la rebelión de Cajonos, los esfuerzos de San Juan Yaée por restablecer y reforzar su estatus como cabecera coincidieron con los esfuerzos de Maldonado por regularizar la difusa estructura cabecera-sujeto del distrito y reconfigurar así el "distrito étnico" de acuerdo con el diseño español. En una petición presentada a Maldonado el 7 de diciembre de 1702, los funcionarios de San Juan Yaée solicitaron que el párroco celebrara todas las fiestas principales en San Juan Yaée, la cabecera. Una segunda petición, presentada a Maldonado por los funcionarios de San Juan Yaée en abril de 1703, solicitaba que el obispo confirmara la provisión de Sariñana de 1695, que reconocía a San Juan Yaée como cabecera. Deseoso de apaciguar al "monstruo con cuatro cabeceras", Maldonado insistió en reconocer tres cabeceras para la región del Rincón (Tanetze, Yagavila y Yaée) y en que el estatus *de jure* de Yaée como cabecera fuera *de facto*.[25]

---

[24] "Distrito étnico" [*ethnic district*] es un término usado por Marcello Carmagnani para distinguir entre los modelos político-administrativos impuestos por los españoles y los arreglos políticos e institucionales ya existentes entre las comunidades indígenas. CARMAGNANI, "Local Governments", pp. 107-108 y 111.

[25] Véanse la nota 20 y las Reales Provisiones fechadas en 1695, 1702 y

ACTUACIÓN ORAL DE LOS TESTIGOS: LA NEGOCIACIÓN DE LAS RELACIONES COLONIALES Y DE LA IDENTIDAD PERSONAL

En la parroquia de San Juan Tanetze, la resistencia legal a las reformas de Maldonado y a las pretensiones de San Juan Yaée al estatus de cabecera comenzó en 1705. Por entonces Santiago Lalopa, una de las cuatro "cabeceras", se negó a reconocer a Yaée como sede parroquial y apeló ante la Audiencia el reconocimiento de su propio estatus como cabecera. La Audiencia eximió a Lalopa de cualquier obligación ante Yaée como pueblo sujeto. Las tensiones entre Lalopa y Yaée continuaron hasta 1709, cuando la Audiencia otorgó a Lalopa una nueva exención de sus obligaciones ante Yaée.[26]

La resistencia al estatus de Yaée como cabecera se prolongó desde la época de las reformas de Maldonado hasta 1735. Al igual que Santiago Lalopa, por lo menos otros tres pueblos subordinados se negaron a asistir a las principales fiestas religiosas en la cabecera disputada. Este estancamiento terminó en 1735, cuando en respuesta a las quejas de los funcionarios de San Juan Yaée de que tres de

---

1703, en las que la Audiencia confirmó el estatus de cabecera de Yaée. Véase también APJO, AJVA, *Civil*, exp. 102 (1709), "Los naturales del pueblo y comun de Santiago Lalopa se oponen de ser subordinados del pueblo de San Juan Yaée"; RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 22 #6, 1736-1769: 48v.

[26] APJO, AJVA, *Civil*, exp. 102 (1709), "Los naturales del pueblo y comun de Santiago Lalopa se oponen de ser subordinados del pueblo de San Juan Yaée". En este caso, la autoridad de Lalopa se refiere a las Reales Provisiones, la primera fechada en 1705, que eximía al pueblo de obligaciones materiales ante Yaée durante las celebraciones religiosas.

sus pueblos sujetos —Yagallo, Yaviche y Lachichina— no asistían a las principales fiestas religiosas en Yaée, sino que preferían celebrarlas en sus propias comunidades, el alcalde mayor ordenó investigar la situación y descubrió que los tres pueblos en cuestión se negaban abiertamente a reconocer a Yaée como cabecera.[27]

La resistencia a la reforma parroquial continuó, encabezada por el pueblo de Santiago Yagallo, otra de las "cuatro cabeceras". En 1741, Santiago Yagallo y otros cuatro pueblos levantaron una demanda judicial contra San Juan Yaée. En su petición inicial, Yagallo y sus aliados se quejaron de que eran infundadas las pretensiones de Yaée al estatus de cabecera. Además, los funcionarios de Yagallo insistían en que ellos debían tener la cabecera en lugar de Yaée, como habían alegado los funcionarios de Santiago Lalopa 20 años antes.[28] Finalmente, Yagallo y sus aliados presentaron el caso como una apelación ante la Real Audiencia; ésta postergó la decisión hasta 1769.

Entre los archivos sustanciales del expediente legal sobre el estatus de San Juan Yaée como cabecera, se encuentran los testimonios de cuatro testigos, todos principales de la región del Rincón y presentados por Santiago Yagallo y sus aliados para apoyar su demanda contra Yaée. Sus testimonios, presentados el 18 de septiembre de 1734, formaron

[27] APJO, AJVA, *Civil*, exp. 148 (1735), "Averiguación del porqué no asisten a las fiestas de Semana Santa y otras los naturales de los pueblos de Yagallo, Lachichina y Yaviche".
[28] APJO, AJVA, *Civil*, exp. 188 (1745), "Santiago Yagallo y consortes contra San Juan Yae sobre punto de cabecera"; APJO, AJVA, *Civil*, exp. 189 (1745), "Santiago Yagallo y consortes contra San Juan Yae sobre punto de cabecera (continuación del expediente antecedente)".

parte de la investigación del alcalde mayor de por qué Santiago Yagallo y los otros pueblos no asistían a las principales fiestas religiosas en Yaée. En general, los testimonios se referían a la historia de las relaciones parroquiales de San Juan Tanetze y presentaban una imagen de las relaciones regionales que se oponía al estatus de Yaée como cabecera. Estos escasos momentos de testimonio ofrecieron a los testigos una oportunidad para comunicar al tribunal mucho más que lo requerido por el caso. Mediante la actuación oral de su testimonio, se opusieron al estatus de San Juan Yaée como cabecera, demostraron su habilidad retórica y negociaron su propia identidad personal como élites indígenas y súbditos coloniales.

La actuación oral como concepto analítico nos permite relacionar las interacciones sociales y la dinámica de poder que estaban en juego en el juzgado distrital de Villa Alta el 18 de septiembre de 1734 con los profundos conflictos culturales y políticos que se estaban maquinando en el distrito durante la primera mitad del siglo XVIII. Como cualquier forma de comunicación, "la actuación tiene el potencial para reacomodar la estructura de las relaciones sociales dentro del acontecimiento de la actuación y quizás más allá".[29] Sin embargo, la actuación se distingue de otros actos comunicativos en que "establece o representa un marco interpretativo especial, dentro del cual debe interpretarse el acto comunicativo".[30] La transformación del acto comunicativo en un objeto mediante la actuación lo expone "al escrutinio de un público".[31] Esta interacción

[29] BAUMAN, *Story*, p. 4.
[30] BAUMAN, "Performance", p. 44.
[31] BAUMAN, "Performance", p. 44.

entre actor y público constituye una forma particular de relación social en la que el actor se vuelve responsable ante el público y éste asume la responsabilidad de "evaluar la habilidad del actor y la efectividad de su actuación".[32] En el contexto del juzgado se acentúa este potencial de la actuación para provocar cambios, al igual que las apuestas sociales y políticas que implica el testimonio. En virtud de sus actuaciones, los testigos tenían el poder de afectar las decisiones judiciales, que a su vez tenían efectos concretos sobre las partes implicadas en el caso. Además, si era evaluada positivamente, la habilidad de los testigos se transformaba en una moneda social valiosa: autoridad cultural y legitimidad política a los ojos del tribunal español. Estos atributos eran particularmente valiosos dada la identidad peyorativa de los testigos como indios y súbditos coloniales.

Durante las actuaciones orales, la relación entre actor y público produce un enlace dinámico entre el texto de la actuación oral (acontecimientos narrados [*narrated events*]) y el contexto social de la narración (acontecimiento narrativo [*narrative event*]). A partir de las teorías sociolingüísticas de Jakobson, Bauman sostiene que las actuaciones están enmarcadas tanto en los acontecimientos narrados como en el acontecimiento narrativo y que éstos son indisolubles.[33] Los acontecimientos narrativos deben entenderse en términos de "las identidades y papeles de los participantes; los medios expresivos empleados en la actuación; las reglas, normas y estrategias sociales e interactivas básicas para la actuación y los criterios para su interpretación

[32] BAUMAN, "Performance", p. 44.
[33] BAUMAN, *Story*, p. 2 y JAKOBSON, "Shifters".

y evaluación; y, por último, la secuencia de acciones que compone el escenario del acontecimiento".[34] Tomaremos en cuenta cada uno de estos aspectos a medida que analicemos el acontecimiento narrativo ocurrido en el juzgado distrital de Villa Alta el 18 de septiembre de 1734.

Ese día en el juzgado distrital, la mayoría del público estaba compuesta por españoles. El alcalde mayor, que administraba y obtenía inmensas ganancias del lucrativo repartimiento de grana de cochinilla de la región, representaba la autoridad judicial suprema de la sala, pero la brevedad de su periodo de funciones —cinco años— lo convertía en un extraño y limitaba, de forma importante, su conocimiento de los asuntos locales.[35] En consecuencia, para tomar sus decisiones dependía del testimonio de los testigos y del conocimiento local de las élites indígenas y de los vecinos españoles; éstos, que fungían como los ojos y oídos del alcalde mayor, ocupaban cargos importantes dentro del juzgado distrital como cronistas, secretarios, intérpretes y testigos de asistencia (en lugar de un notario oficial).

Algunos de los apoderados (agentes legales), funcionarios locales y testigos, ya conocían bien a los españoles que se encontraban en el juzgado. Estos vecinos españoles provenían de familias establecidas desde hacía mucho tiempo en la región (encomenderos, comerciantes, ministros de

[34] BAUMAN, *Story*, pp. 3-4.

[35] Para una discusión de las funciones políticas y económicas de los alcaldes mayores de Oaxaca, véase HAMNETT, *Politics*. En CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 185-187, aparece una tabla de los periodos de gobierno de los alcaldes mayores de Villa Alta durante el periodo colonial.

justicia). Como notables locales, participaban en el sistema judicial como abogados y asesores legales. Su conocimiento e intereses locales representaban tanto un peligro como una oportunidad para los testigos indígenas, que a menudo sostenían relaciones económicas, políticas y sociales con estos hombres, aunque no en igualdad de condiciones.[36] La porosa frontera social que existía entre los agentes del poder indígena y los vecinos españoles constituía un elemento importante en el contexto del juzgado: los españoles y los testigos, acusados y acusadores indígenas no eran anónimos; muy al contrario, los mecanismos de la justicia estaban altamente personalizados y esto tenía efectos importantes sobre las actuaciones de los testigos.

Además de la presencia cara a cara en el juzgado, había otras condiciones a las que los testigos aludían mediante sus testimonios, aunque no estuvieran físicamente presentes. Como élites del pueblo, los testigos indígenas actuaban para las personas ante las que se sentían responsables por los lazos de reciprocidad: sus linajes y pueblos, cuyos intereses representaban en el juzgado. Igualmente importante era el delicado contexto político que los testigos debían tomar en cuenta en su actuación del testimonio legal: la historia reciente de la rebelión de Cajonos y las consiguientes represión generalizada y reformas parroquiales. De muchas formas, este contexto representaba el elemento más poderoso de la sala y como tal, necesariamente moldeaba los textos de los testimonios. A su vez, este

---

[36] Para un análisis de las relaciones complejas entre los vecinos españoles y las élites indígenas en el distrito de Villa Alta, véase YANNAKAKIS, "Indios Ladinos", pp. 101-147.

contexto político era lo que los testigos trataban de moldear y alterar mediante la actuación de sus testimonios.

Mientras el testigo lo pronunciaba ante la audiencia, dos personajes daban forma a sus palabras y las mediaban para distintos públicos. Primero, el escribano supuestamente registraba todo con detalle, pero no podemos saber con certeza si tuvo omisiones. En realidad, los escribanos a menudo parafraseaban o resumían los testimonios, la transformación del oral en un texto escrito mediante la intervención del escribano constituye un componente esencial como acontecimiento narrativo. En la Nueva España, como se privilegiaba el alfabetismo escrito sobre la comunicación oral, la palabra escrita tenía mucho más peso que la hablada (al menos para los funcionarios judiciales españoles). Así, cuando el escribano anotaba las palabras de los testigos como pronunciadas ante la audiencia, ejecutaba un proceso alquímico en tres partes: concedía al testimonio hablado un aura de permanencia e inmortalidad, le concedía el peso y autoridad de la palabra escrita y lo volvía transportable.

La traslación del testimonio tenía una importancia crítica. Permitía someter el acto localizado del habla al escrutinio de los jueces de la ciudad de México. De hecho, estos testigos sabían que sus palabras podían ser reanimadas en el contexto de una apelación. Los documentos legales referentes al caso podían ser extraídos del expediente legal de Villa Alta y enviados a la Real Audiencia de la ciudad de México para una revisión judicial años después. En este sentido, la Audiencia representaba uno de los públicos más importantes de los testigos, aunque fuera uno invisible. El poder del escribano para inmortalizar y transportar

la palabra escrita fue particularmente crucial porque dos de los testigos presentados el 18 de septiembre de 1734 habían muerto para cuando el caso consiguió una apelación.[37] Sin embargo, este detalle fisiológico no impidió que sus palabras llegaran a los ojos de los jueces. Literalmente, su testimonio los sobrevivió.

La segunda figura que intervenía en los testimonios era el intérprete, que representaba un intermediario poderoso en las actuaciones orales de los testigos indígenas. Como el español tenía estatus de lengua oficial, los testigos indígenas no podían dirigirse a la audiencia directamente en sus propias lenguas. En consecuencia, el peso de los aspectos lingüísticos de sus actuaciones recaía en los oídos del intérprete, que traducía su testimonio para la audiencia. Si el intérprete era español —como fue el caso ese día—, el testimonio solía quedar desfigurado por errores de traducción.[38] Si el intérprete era indígena, podía alterar el testimonio si esto servía a sus intereses.

El 18 de septiembre de 1734, don Francisco de Aldas, el primer testigo que habló en nombre de Santiago Yagallo y sus aliados (los pueblos demandantes), enfrentó una tarea retórica difícil. De acuerdo con las peticiones del abogado para los pueblos demandantes y de acuerdo con los testigos, los pueblos habían acordado enviar trabajadores,

[37] Los testimonios de estos dos hombres, Juan Pasqual Martín y don Marcial Vargas y Velasco, se presentaron en una apelación a la Audiencia. Junto a sus nombres, el transcriptor del juzgado anotó que habían ratificado su testimonio y que habían muerto. RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744): ff. 42-42v.
[38] El vecino español Francisco Bohorques se cita como intérprete en este caso: RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744).

madera (o ramas) y otros materiales a San Juan Yaée para preparar la celebración de *Corpus Christi* de 1731, a pesar de que los pueblos demandantes no reconocían a San Juan Yaée como cabecera. Parte de lo que definía la relación cabecera-sujeto eran las obligaciones materiales y cuotas de trabajo que los pueblos sujetos debían entregar a las cabeceras durante las fiestas principales. Aldas y los testigos que hablaron en nombre de los pueblos demandantes sobre estos acontecimientos tuvieron que explicar por qué estos pueblos entregaron trabajo y materiales a San Juan Yaée si no lo consideraban cabecera. Aldas ofreció el siguiente testimonio, que dividí en cuatro partes con fines analíticos:

> Parte I. El curato de San Juan Taneche se compone de doce pueblos pero que en ninguno de ellos tiene residencia el padre cura de el por que es costumbre mui antigua y que el testigo ha visto practicar desde tiempo de Don Francisco Pacheco de Silva el estar dicho padre cura tres días en un pueblo y tres en otro y que de esta suerte los anda todos y no tiene asistencia de pie en ninguno motivo por que celebra la Semana Santa y fiesta de el *Corpus* en el pueblo donde le coje y allí acuden los demás pueblos menos el que tiene la misma función por que con la ocasión de haber dos otros vicarios en dicho partido se celebran también dichas fiestas de *Corpus*, Navidad, y Semana Santa en algunos pueblos que las piden a demás de la que celebra por el padre cura en el que le coje donde acuden los demas pueblos como dicho tiene y que en esto no hay estabilidad por que solo la hay en celebrar la fiesta titular en cada pueblo anualmente como la de San Juan en Taneche o en Yaee la de Santiago en Yagayo y de esta manera en los demás pueblos el día de el santo patrono de el y

> Parte II. sabe el testigo por haberlo visto que el año de setecientos treinta y uno concurrieron al pueblo de Yaee a la fiesta de el Corpus los oficiales de república de el pueblo de Yagayo, de Lachichina y Yaviche y llevaron a los macehuales de sus pueblos para que ayudaran a los de dicho Yaee a poner la ramada para la procession
>
> Parte III. pero esto fue por haberselo pedido así su padre cura quien celebró allí la dicha fiesta de el *Corpus* y no por obligación ni costumbre que de ello tengan por que aunque han asistido algunas veces a dicha fiesta y a otras que se han celebrado en el dicho pueblo de Yaee, ha sido voluntariamente en correspondencia de que lo han hecho en la misma forma los de Yaee cuando se han selebrado las mismas festividades en Yagayo o en Yaviche y que de esta suerte se han portado los pueblos que componen dicho partido sin reconocer cabecera ni sujetarse a pueblo alguno
>
> Parte IV. por que en caso de reconocer cabecera le parece al testigo que reconocieran a su pueblo de Taneche que lo ha sido desde que se conquistó esta tierra y a donde ha estado sujeto no solo el partido de que se está hablado, pero hasta el de Yagavila.[39]

La estructura narrativa del testimonio de Aldas revela su objetivo retórico central: explicar la aparente contradicción entre las acciones de los pueblos sujetos y su negativa a reconocer a San Juan Yaée como cabecera. Su principal estrategia para lograr este objetivo consistió en establecer su propia autoridad cultural ante los ojos del juzgado español, una tarea difícil de lograr porque en realidad estaba ofreciendo una justificación de la resistencia declarada ante la política de la Iglesia.

---

[39] RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744), ff. 34-36.

El testimonio de Aldas tiene cuatro partes, de las cuales las primeras dos son narrativas, la tercera explicativa y la cuarta evaluativa. La primera parte establece que el cura no tenía residencia fija y lo justifica mediante la referencia a una "costumbre mui antigua". También establece que el cura celebraba las principales fiestas religiosas "en el que le coje" y que celebra la fiesta patronal de cada comunidad en su pueblo. Su estrategia retórica para transmitir esta información consistió en legitimar estas prácticas al atribuirlas a una "costumbre mui antigua" e, indirectamente, al anterior cura beneficiado del partido de San Juan Yaée y Tanetze, don Francisco Pacheco de Silva. Pacheco de Silva destacó en la historia religiosa de la región por la publicación en 1687 de su *Doctrina Christiana en lengua Zapoteca Nexitza*.[40] Al implicar que la práctica del cura excesivamente vagabundo comenzó después del periodo de Pacheco de Silva ("desde tiempo de Don Francisco Pacheco de Silva"), Aldas sugiere una especie de causalidad histórica entre Pacheco de Silva y la costumbre del cura errante. Por último y como exigía su condición de testigo, Aldas expuso tener conocimiento y experiencia de primera mano en estas prácticas. Estos elementos se combinaron para producir todo un cierre retórico: contingencia e inestabilidad ("no hay estabilidad") en relación con la estructura y jerarquía parroquiales como la costumbre legítima de la región.

La segunda parte del testimonio de Aldas narra los acontecimientos en cuestión: la participación de los pue-

[40] Este trabajo fue publicado en México por Francisco X. Sánchez en 1687. La impresión se encuentra en la John Carter Brown Library. Quiero agradecer a David Tavárez por compartir conmigo esta información acerca del trabajo de Pacheco de Silva sobre la lengua zapoteca nexitzo.

blos aliados en la fiesta de *Corpus Christi* en San Juan Yaée en 1731. En sí misma, esta parte de la narración resulta contradictoria: ¿por qué contribuirían los pueblos con mano de obra y materiales para la celebración de *Corpus* en San Juan Yaée si no lo reconocían como cabecera? El trabajo narrativo de las partes I y III resuelve esta contradicción. La parte I establece el carácter recíproco y contingente de la estructura parroquial de la región, según la cual los pueblos asistían a y contribuían con las principales fiestas religiosas en cualquier pueblo donde se celebraran. Por lo tanto, se concluye que en 1731 el párroco celebró la fiesta de *Corpus* en San Juan Yaée por casualidad (y no porque fuera la cabecera). La parte III, una declaración explicativa y enfática acerca de las relaciones parroquiales, refuerza el escenario establecido en la parte I y aclara la situación para quien pudiera albergar dudas: la asistencia y contribución de los pueblos aliados a la celebración de *Corpus* en Yaée eran voluntarias y se realizaban por petición del cura. La habilidad con que Aldas organizó las primeras tres partes de su narración ayuda a volver lógicas y naturales las acciones contradictorias de los pueblos aliados.

Por último, la parte IV, conclusión del testimonio de Aldas, se refiere a una antigua lucha de poder local, de la cual el caso en cuestión constituía un fragmento. Mediante su referencia a la historia de la Iglesia, Aldas capitaliza la oportunidad para reforzar y promover la preeminencia política de su propio pueblo —San Juan Tanetze—, que era la cabecera original del Rincón: "por que en caso de reconocer cabecera le parece al testigo que reconocieran a su pueblo de Taneche que lo ha sido desde que se conquistó esta tierra". Inmediatamente después afirmó: "y a donde

ha estado sujeto no sólo el partido de que se está hablando, pero hasta el de Yagavila". Mediante este móvil retórico, Aldas desplegó el peso de la historia para establecer su propia comunidad como cabecera poderosa en oposición a las pretensiones de Yaée o de cualquier otra comunidad. Al usar la frase "le parece al testigo", Aldas se identificó personalmente con la sugerencia de que persistiera la preeminencia histórica de San Juan Tanetze en detrimento de las pretensiones de Yaée de obtener estatus de cabecera. Al hacerlo, utilizó el peso de su prestigio local y su identidad como principal proveniente de una cabecera reconocida desde tiempos remotos para oponerse a la reorganización de las relaciones parroquiales.

La cuestión histórica del estatus de cabecera de San Juan Yaée y San Juan Tanetze refleja los distintos contextos políticos superpuestos a los que se refiere el testimonio de Aldas y sirve para reconstruir el aparente desinterés de los testigos. Aunque Aldas no provenía de las comunidades implicadas directamente en esta fase del litigio, tenía fuerte interés en el desenlace, pues el caso estaba arraigado en una larga historia de luchas de poder entre los pueblos.

El uso que hace Aldas del discurso histórico genera un marco narrativo de historia regional inteligible y aceptable para las autoridades españolas: la conquista ("desde que se conquistó esta tierra"), el establecimiento de parroquias en la región y la referencia a figuras religiosas locales, como Pacheco de Silva. Sin embargo, también presenta la historia de la Iglesia como parte de las relaciones entre los pueblos, dentro de la cual ubicó a San Juan Tanetze, en una posición de preeminencia local. Al volver local la historia eclesiástica, introducía una nota de ambivalencia en la

posición de la Iglesia: ¿era una institución local o extranjera? Este elemento ambivalente arrojó una crucial sombra de duda sobre el dominio del poder colonial sobre el "local": ¿con qué fundamento podían el alcalde mayor, la Real Audiencia o la jerarquía de la Iglesia católica asumir la autoridad para reformar las prácticas eclesiásicas locales, cambiar una "costumbre mui antigua" y contradecir la "voluntad" de las comunidades de la región?

La narración que hace Aldas de la ambivalencia —la apropiación de la historia eclesiástica dentro de la rúbrica de la costumbre local— ofrece una apertura, o una ruptura, para su caracterización de las costumbres locales que estructuraban las relaciones parroquiales: "no hay estabilidad", "voluntariamente", "no por obligación", "sin reconocer cabecera ni sujetarse a pueblo alguno", "en ninguno de ellos tiene residencia el padre cura". En conjunto, este lenguaje parece disonante en el contexto colonial en el que de los súbditos coloniales indígenas se esperaba estabilidad, jerarquía, obligación y sumisión.

Sin duda, Aldas reconocía que la mayoría de las autoridades españolas percibiría su situación como caótica, desordenada e indisciplinada, semejante a la caracterización que había hecho el alcalde mayor de la parroquia como un "monstruo con cuatro cabeceras". Sin embargo, Aldas presentó estas prácticas como "costumbre", un terreno que, de acuerdo con las leyes de Indias, se consideraba autónomo en relación con la ley española.[41]

[41] *Recopilación de Leyes de los reynos de las indias*, t. 1, p. 218, lib. II, tít. I. ley IV, "Que se guarden las leyes que los Indios tenían antiguamente para su gobierno, y las que se hicieron de nuevo. El emperador

El testimonio de Aldas presentó el asunto a la audiencia de la siguiente manera: ¿deben prevalecer las nociones españolas del orden o la costumbre de los indígenas del distrito, según establecía la *Recopilación de las leyes*? La historia reciente de la rebelión de Cajonos puede haber inclinado la balanza hacia la imposición de un modelo cabecera-sujeto estricto, pero la estrategia narrativa de Aldas presentó una alternativa local revestida con la legitimidad de la ley española. Mediante su testimonio hábil, ofreció un fundamento legal para la legitimación de estas relaciones parroquiales locales y rechazó las aspiraciones de San Juan Yaée al estatus de cabecera.

Algunos aspectos de la actuación oral de Aldas del 18 de septiembre de 1734, que no resultan inmediatamente evidentes en el texto de su testimonio, contribuyeron a su autoridad cultural a ojos de su público español. De hecho, el acontecimiento narrativo es lo que distingue un texto oral de una actuación oral y, como tal, configura y modifica los significados del texto oral. Además de la compleja estrategia narrativa desplegada por Aldas, los rituales realizados inmediatamente antes de su testimonio cumplieron una función política importante, en particular, la tarea de combatir la percepción española de los zapotecos de la sierra como "bárbaros" e "idólatras".

Antes de que Aldas y los otros testigos presentaran su testimonio, el juzgado les pidió que se identificaran. Una breve identificación judicial completó la autodescripción de los testigos. Aunque en apariencia era una formalidad,

D. Cárlos y la Princesa Doña Juana Gobernadora en Valladolid a 6 de Agosto de 1555".

este protocolo muy básico de identificación de los testigos representaba una oportunidad para la actuación de la posición social y la competencia transcultural de los testigos. La mayoría de los testigos del caso eran personas mayores (en sus cincuenta, sesenta o setenta años), tenían estatus de principales y ocupaban o habían ocupado un cargo alto en el gobierno del pueblo, como fiscal, gobernador, alcalde o maestro de doctrina.

Quizás lo más importante, de acuerdo con el notario del juzgado, era que tres de los cuatro testigos del 18 de septiembre de 1734, incluido Aldas, fueron identificados como "indios ladinos". Como miembros de una élite indígena bicultural, los ladinos hablaban español, vestían a la europea y conocían las costumbres de los colonizadores españoles. Como en la mayor parte de la Nueva España, la ladinización en la sierra norte se originó con el proyecto español de la evangelización. Durante el siglo XVI, el clero dominico fundó una escuela para los hijos de los indios nobles y de los españoles residentes en Villa Alta.[42] Podemos suponer que, como en escuelas parecidas para los hijos de la nobleza indígena en otras partes de la Nueva España, los frailes enseñaban a sus alumnos el español hablado, la doctrina cristiana y el latín leído y escrito. A su vez, estos hombres servirían al cura como fiscal y maestro de doctrina.

Durante los siglos XVI y XVII, los indios ladinos del distrito de Villa Alta pidieron a la Real Audiencia licencias

---

[42] BURGOA, *Geográfica descripción*, pp. 148-149. CHANCE, *Conquest of the Sierra*, p. 155. Burgoa describe brevemente la escuela dominica para los hijos de la nobleza local. En su capítulo sobre la historia de la evangelización y la religión en la jurisdicción de Villa Alta, Chance hace referencia a la discusión que hace Burgoa de la escuela.

para vestir a la española, llevar espadas y dagas y montar a caballo, cosas prohibidas a los indígenas por las leyes suntuarias de la época.[43] Que los ladinos buscaran presentarse de una forma que los alineaba con el poder colonial tiene sentido dado su deseo de proyectar distinción social ante los otros indios y conservar su derecho a la autoridad en el contexto en que los derechos más antiguos ya no tenían el mismo sentido. Tanto españoles como indígenas consideraban que los ladinos eran "indios civilizados".[44] Su calidad de nobles, su arraigo en las redes políticas locales y su habilidad para utilizar el discurso legal español les granjeó el respeto de los funcionarios españoles e indígenas por igual. Sin embargo, estas mismas comunidades veían la movilidad transcultural de los ladinos con sospecha y resentimiento, pues la asociaban con engaños, duplicidad y aprovechamiento.[45] Desde la perspectiva española,

[43] Hay ejemplos de las peticiones de los caciques de la sierra norte en AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 323, ff. 297-297v. (1690); AGN, *Indios*, vol. 12, primera parte, exp. 250, f. 158v. (1635); AGN, *Indios*, vol. 12, primera parte, exp. 186, f. 119 (1635); AGN, *Indios*, vol. 27, exp. 26, f. 11 (1680); AGN, *Indios*, vol. 9, exp. 72, ff. 39-39v. (1618); AGN, *Indios*, vol. 9, exp. 73, f. 39v. (1618); AGN, *Indios*, vol. 9, exp. 74, f. 39v.-40 (1618); AGN, *Indios*, vol. 9, exp. 81, f. 43 (1618); AGN, *Indios*, vol. 14, exp. 21, ff. 21v.-22; AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 387, ff. 355-355v. (1690); AGN, *Indios*, vol. 30, exp. 339, ff. 306v.-307 (1690); AGN, *Indios*, vol. 7, exp. 270, f. 134v. (1618), y AGN, *Indios*, vol. 42, exp. 168, ff. 209v.-210 (1719).

[44] En una disputa por tierras, un acusado zapoteco se refirió a los demandantes "ladinos" de la siguiente manera: "indios de toda rason y politica criados y enseñados de padres ministros y españoles". APJO, AJVA, *Civil*, exp. 52 (1695) "Juan Martin y Pedro Mendoza de Tabaa contra don Nicolas Mexia y consortes de Yoxovi".

[45] Véase APJO, AJVA, *Criminal*, exp. 177 (1715), "Contra Nicolas Gonzalo y Nicolas Victoria alcaldes del pueblo de Betaza por estraer

la identidad del ladino representaba una amenaza para el orden colonial. Como no eran realmente españoles, a pesar de su lenguaje y su manera de vestir, las motivaciones de los ladinos resultaban sospechosas y sus habilidades transculturales y lingüísticas, peligrosas.

Los temores españoles de idolatría, conspiración y rebelión, así como las sospechas indígenas de vínculos con las autoridades coloniales, ponían a los ladinos entre la espada y la pared, pues ni los españoles ni la población local confiaban plenamente en ellos. En realidad, la ambivalencia cultural y política de la identidad ladina establecía una relación dialéctica con la dinámica del gobierno local en la sierra: una mentalidad española cerrada y preocupada por el control social, una tradición local de autonomía indígena y momentos de desorden provocados por la tensión entre las dos. En su célebre crónica de la rebelión de Cajonos, el obispo Eulogio Gillow narra la historia de la sierra norte sin perder de vista los factores que suscitaron los acontecimientos de 1700. En la sección llamada "Idolatría en Cajonos", Gillow cita a fray Francisco de Burgoa, el dominico que narró la historia de la evangelización en Oaxaca. Durante una visita a la comunidad de San Francisco Cajonos en 1652, Burgoa se encontró con un cacique de la región de Cajonos, del distrito de Villa Alta. La descripción de Burgoa y la manera en que Gillow la incorpora a su narración del levantamiento de Cajonos revelan los te-

dinero de los tributos". En referencia a un gobernador ladino, los demandantes alegaron que era "una persona que siempre ha obrado y obra con segundas intenciones".

mores españoles de la ambivalencia cultural de los indios que dominaban la actuación española:

> Entre otros principales vino uno muy anciano, señor de un pueblo, y en el traje el más lucido de todos, vestido de seda a lo español, a quien respetaban con más atención, y llegándome a dar la bienvenida y razon de la administracion de doctrina de su pueblo, reconocí que era muy ladino y, por algunas circunstancias que la experiencia me ha enseñado, recelé de la cristianidad de su fe, tanto que pregunté al vicario, sin dar a entender a los religiosos mi cuidado, qué persona era la de aquel venerable viejo, y me dijo tanto bueno de su proceder, que atribuí de mi fragilidad la sospecha y arrepentido me disimulé; pero no pude deponer de ella, y al despedirme le encargué al Vicario desvelase mucho en asegurar la buena opinion de aquel cacique, tratándole con amor, porque si era como me decia, merecido se lo tenia, y si no, lo tendria con el cariño dispuesto sin horror y miedo para la enmienda. No se pasaron muchos meses en que se averiguó la verdad de que era el mayor dogmatista y el sacerdote de ídolos que tenia aquella tierra, y su pueblo la sinagoga célebre de la nación.[46]

La antigua y profunda sospecha española de la identidad "idólatra" de las élites aparentemente hispanizadas volvía riesgosa la actuación de los ladinos. El levantamiento de Cajonos complicó aún más la identidad ladina en la sierra. Después de todo, los fiscales de San Francisco Ca-

---

[46] GILLOW, *Apuntes históricos*, p. 90. Aquí Gillow cita la "Historia de la Provincia de Predicadores en Oaxaca" de Francisco de Burgoa, cap. LXIV en *Geográfica Descripción: De la parte septentrional del polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca.*

jonos se habían identificado claramente con sus señores coloniales y habían pagado con la vida su alianza con los frailes dominicos. Para las autoridades españolas, los párrocos y el obispo de Oaxaca, los fiscales de San Francisco eran sus aliados en la lucha contra la idolatría, la conspiración y la desobediencia de la autoridad colonial, así como mártires de esta causa.[47] Además, a juzgar por la rebelión y la campaña de extirpación que siguieron, las autoridades españolas impusieron un molde maniqueo a la población indígena de la sierra: indios cristianizados e hispanizados *versus* practicantes "tradicionalistas" de la idolatría.[48] Esta dicotomía puede haber servido para atribuir a la identidad del ladino una valencia positiva durante las décadas siguientes al levantamiento. Por lo tanto, aunque no podemos saber qué pensaba el magistrado español mientras el ladino Aldas presentaba su testimonio, es posible que la ambivalencia e inestabilidad de la identidad ladina ya hubiera tendido hacia una percepción positiva, a partir del levantamiento de Cajonos. Para los primeros años del siglo XVIII, es muy probable que el arquetipo de los fiscales "martirizados" ya hubiera sustituido al del cacique hispanizado, pero idólatra y engañoso descrito por Burgoa.

[47] Los fiscales de Cajonos fueron canonizados por la Iglesia católica en 2001.

[48] David Tavárez plantea una oposición cultural conflictiva en la sierra norte de Oaxaca entre las élites indígenas, que eran "tradicionalistas", y los que se alineaban cultural y políticamente con los españoles. El carácter amargo de esta división se concentra en los epítetos mascullados por los tradicionalistas hacia los "lambeplatos de los españoles" o los "vendedores de pueblos". Véase TAVÁREZ, "Letras clandestinas", p. 80.

Al presentar su testimonio, don Francisco de Aldas tenía que luchar contra el peso de su compleja historia cultural. También tenía que enfrentarse a la "ideología de la lengua" de la sala de audiencias. La ideología de la lengua [*language ideology*] —la "percepción de la lengua y el discurso que se construye según el interés de un grupo social o cultural específico"—[49] constituía otro elemento crítico en el contexto del juzgado. En la Nueva España, dado el predominio del español como lengua del poder, el uso del español hablado por parte de los testigos y litigantes indígenas era un acto explícitamente político. El español representaba la lengua de la "civilización", en oposición a la "barbarie" de las lenguas indígenas. Constituía la marca principal de la identidad indígena/no indígena y una frontera idealizada entre colonizador y colonizado. El español era la lengua de la corona, del sistema legal y de la Iglesia. El hecho de presentar el testimonio en español —como hicieron Aldas y la mayoría de los testigos en este caso— denotaba y proyectaba poder en el contexto del juzgado, sobre todo en estas regiones remotas del imperio, donde la ladinización no era un fenómeno tan generalizado como en los centros políticos y culturales.

En el expediente se identificó a Aldas como un principal de 62 años de edad, "indio ladino", vestido con traje español y residente de la cabecera reconocida de San Juan Tanetze. Su traje español y habilidad para hablar la lengua española impresionaron al intérprete, quien tomó nota de su presencia al describirlo como "bastantemente ladino en la lengua castellana y vestir traje de español". Dadas sus

[49] KROSKRITY, *Regimes of Language*, p. 8.

habilidades lingüísticas, se dirigió a la audiencia directamente, sin la mediación del intérprete. Los otros dos testigos ladinos de este día desplegaron su identidad ladina de manera semejante. Además, todos los testigos, tanto ladinos como no ladinos, firmaron la declaración con su nombre.[50] En una región donde el español hablado y la alfabetización no eran habilidades comunes, este gesto proyectaba una importante competencia transcultural, nociones españolas de civilización y poder.

Todos estos atributos (edad, posición social, cargo público, residencia y, especialmente, la actuación ladina) ubicaron a los testigos en una relación favorable con el juzgado y dieron un peso considerable a sus testimonios. Además, su actuación ladina aludió a las dudas de los españoles sobre la credibilidad de los testigos indígenas. Uno de los prejuicios más arraigados entre los juristas y funcionarios judiciales españoles era la noción de que los indígenas eran propensos a perjurar. La actuación de los ladinos, que demostraba su hispanización, podía circunvenir este prejuicio hasta cierto punto. Por todas estas razones, la identidad ladina de los testigos formaba sin duda parte de la estrategia de actuación desplegada por los equipos legales de los pueblos demandantes.

La actuación ladina cumplió una función legitimadora crítica para Aldas y los otros testigos: estableció la autoridad cultural necesaria para ofrecer un testimonio narrativo convincente a los jueces españoles. La actuación de los ladinos definía la "clave" del contenido narrativo de los testimonios, en los que se recurría a la "costumbre" para

[50] RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744), ff. 34-34v.

resistir la política de la Iglesia y, en particular, la imposición de San Juan Yaée como cabecera. La actuación ladina también revela las "claves" de la narración de Aldas sobre el contexto cultural implícito que envolvía el texto: la noción española de que tras el levantamiento de Cajonos, los pueblos indígenas del distrito de Villa Alta, rebeldes e idólatras, necesitaban ser disciplinados y alineados con la ortodoxia católica. Aldas, un principal zapoteco proveniente de una cabecera antiguamente reconocida que testificó autorizadamente en español acerca de la historia y costumbres de la región, seguramente introdujo una nota disonante en estas actitudes españolas.

No todos los testigos de este caso tenían la autoridad cultural propia de los ladinos. Don Marcial Vargas y Velasco se identificó como un principal de 75 años de edad y residente de Reagui, una comunidad que no era asiento parroquial. En muchos sentidos, la actuación de Vargas estaba en desventaja ante la de los otros testigos, sobre todo en lo referente a su habilidad para establecer una autoridad transcultural ante la audiencia: no provenía de una sede parroquial como Tanetze o Yagavila ni era indio ladino. Se dirigió a su público en zapoteco, mediante un intérprete. Con fines analíticos, dividí su testimonio en cuatro partes:

> Parte I. Con ocasión de estar su pueblo imediato a el partido y curato de San Juan Taneche tiene el testigo conocimiento de los pueblos que lo componen y estrecha amistad con muchos naturales de ellos a quienes ha visitado y por ello sabe y ha visto que los padres curas de dicho partido que lo han sido después de que dejaron de ser lo los religiosos de Santo Domingo que vivían en Taneche a donde estaban sujetos veinte

pueblos que son los doce que componen dicho curato y los ocho de el de Yagavila no han tenido asiento en pueblo alguno por que así los que ha conosido el testigo como el que lo es actualmente han andado continuamente todo el curato tres días en un pueblo y otros tres en otro sin poderse mantener en ninguno sino es cuando está cercana la fiesta de el santo patrono de algun pueblo donde se halla por que entonces los naturales de el le piden se mantenga allá otros tres o quatro días hasta que pasa la fiesta

Parte II. por este motivo no reconocen los pueblos de dicho curato cabecera de el por que dicho padre cura celebra las festividades de *Corpus*, Semana Santa y Pasqua de Navidad en el pueblo que le cojen y allí asisten los que quieren y otros se van a Lalopa donde también suelen celebrarse dichas fiestas por los vicarios, a Yaee o a Taneche sin que en esto haya cosa fija ni sobre que se pueda hacer juicio por que todo es contigencia, ejecutado a voluntad de los padres y de los naturales de los pueblos que piden Semana Santa o *Corpus* cuando les da gana.

Parte III. Como el testigo tiene muchos años, ha visto en el discurso de ellos varios pleitos como el presente y han quedado los pueblos con libertad para ir a donde quisieren, por que aunque se haya mandado que asistan precisamente a algun pueblo nunca lo han echo que han ido la Semana Santa al pueblo donde está el padre cura por que nunca han querido reconocer a ninguno por cabecera respecto de que no vive el padre de asiento en alguno de ellos; y que ha oido decir que los de Yaee rogaron al padre cura que lo es al presente que mandara a los de Yagayo, Lachichina, y Yaviche asistieran a su puelbo el día de *Corpus* de el año de mil setecientos treinta y uno y que con efecto lo mandó dicho padre cura y los oficiales de república de dichos pueblos asistieron y llevaron gente que ayudara a poner los arcos para la procession

> Parte IV. por esta asistencia quieren los dichos de Yaee que sea costumbre y que por eso es el pleito que ahora tienen.[51]

Aunque se expresó en zapoteco, la estructura narrativa en cuatro partes de Vargas se parece a la del ladino Aldas en cuanto a contenido y énfasis temático. Sin embargo, debemos suponer que, como ocurre en cualquier traducción, parte de la textura del testimonio de Vargas se perdió en la versión del intérprete. Aun así, se vislumbran piezas valiosas, además de que las diferencias de estrategia retórica sugieren diferencias cualitativas entre las actuaciones de ladinos y no ladinos, la principal de las cuales era el medio por el cual el testigo establecía su autoridad cultural. Al igual que Aldas, en la parte I de su testimonio Vargas buscó plantear la base histórica de las costumbres parroquiales en San Juan Tanetze. Sin embargo, como no provenía de la parroquia ni era ladino, defendió su autoridad cultural haciendo referencia a sus fuertes relaciones sociales con gente de los pueblos de la parroquia, así como conocimiento y experiencia locales basados en esas relaciones.

En la primera parte de ambos testimonios, los testigos incorporaron una narración de la historia eclesiástica dentro del discurso de la costumbre local, pero las narraciones de Aldas y Vargas subrayan aspectos distintos de la historia parroquial. Al principio de su testimonio, Vargas narra cómo la parroquia pasó del control dominico al laico y cómo se formaron y compusieron las parroquias de Tanetze y Yagavila. Luego ubicó en el momento de esta transición histórica el origen de la costumbre local del cura peripatético. Al

[51] RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744), ff. 39-42v.

hacerlo, sugirió que el hecho de que el cura anduviera "continuamente todo el curato" era producto o vestigio de aquella transición administrativa y que por ello se había mantenido bajo los auspicios de los curas seculares.

En sus partes II, III y IV, los testimonios de Aldas y Vargas divergen en cuanto a estructura y tono. Mientras que la narración de Aldas de los acontecimientos del *Corpus Christi* de 1731 deriva directamente de la narración histórica que ofrece en la primera parte, Vargas pasa de su narración histórica en la parte I a dos declaraciones de principios generales en las partes II y III, referentes a la autonomía y agencia histórica de los pueblos de la región ante el poder colonial.

En la parte II, Vargas atribuye a las comunidades indígenas agencia histórica dentro de las prácticas comparativamente poco estructuradas de la región: "no reconocen los pueblos de dicho curato cabecera de el", "allí asisten los que quieren" y "ejecutado a voluntad de los padres y de los naturales de los pueblos que piden Semana Santa o *Corpus* cuando les da gana". El testimonio de Vargas planteó que este arreglo extremadamente flexible y contingente ("todo es contingencia") surgió de una negociación constante entre el párroco y las comunidades. Vista bajo esta luz, la evangelización se presenta como un proceso local históricamente específico y, como tal, ajeno a la incumbencia o juicio del magistrado de la Real Audiencia: algo "ni sobre que se puede hacer juicio".

Como si la parte II no fuera una declaración suficientemente enfática sobre la autonomía local, Vargas refuerza la idea en la parte III mediante un paralelismo temático: "Como el testigo tiene muchos años, ha visto en el discur-

so de ellos varios pleitos como el presente y han quedado los pueblos con libertad para ir a donde quisieren, por que aunque se haya mandado que asistan precisamente a algun pueblo nunca lo han echo". Aquí, Vargas desafía a los juzgados españoles a que traten de cambiar las costumbres locales mediante decreto legal, al declarar que tales intentos han fracasado miserablemente en el pasado. Para amortiguar la dureza de la declaración, se distancia de ella mediante el recurso retórico del "ha visto que". Al hacerlo, aleja de sí mismo y de los pueblos de la región la responsabilidad de estos actos desafiantes y conserva su legitimidad y autoridad como testigo ante la Audiencia.

Finalmente, en la parte IV de su testimonio, Vargas discute los acontecimientos de 1731, que no conoce de primera mano ("ha oido decir que"). El uso del discurso referido indirecto lo distancia de la responsabilidad sobre las declaraciones, a diferencia de las narraciones de primera mano. Esta distancia permite a Vargas plantear que la razón de que Yagallo, Lachichina y Yaviche asistieran a la celebración de *Corpus Christi* en Yaée en 1731 fue que los funcionarios de Yaée convencieron al cura de que se los ordenara. El efecto de la estrategia narrativa de Vargas fue revestir a los funcionarios de Yaée de un aura negativa y manipuladora y presentar a las comunidades de Yagallo, Lachichina y Yaviche como respetuosas de las peticiones de un párroco fácilmente manipulado.

La estructura narrativa y el contenido del testimonio de Vargas afirma más que el de Aldas la autonomía de la costumbre local respecto del mandato judicial español porque desafía la reorganización parroquial por principio, y esto a pesar de las aparentes ventajas para la actuación oral de

Aldas (su identidad de ladino) sobre la de Vargas. Esto puede haberse atribuido a diferencias de carácter, de convicción política o de estilo retórico entre las lenguas española y zapoteca. Hay que tomar en cuenta que la lengua zapoteca (de escritura pictográfica y no alfabética) evolucionó principalmente sobre el eje de la oralidad, la interpretación y la actuación, de modo que el testimonio de Vargas estaba imbuido de una fuerte tradición histórica de actuación oral zapoteca, que se manifestaba aún más en los grupos de posición social elevada.

Sin embargo, las diferencias de efecto retórico entre los dos testimonios también pueden haber resultado de la dinámica de traducción y actuación. De hecho, puede ser que en el testimonio de Aldas la identidad y actuación ladinas hayan restringido el tono de la retórica. Al ubicarse con su actuación ladina más firmemente entre las autoridades española e indígena, Aldas puede haber impuesto límites al grado en que podía defender la autonomía local. Al dirigirse a su audiencia en español, también puede haberse sentido más inmediatamente responsable por su discurso. Vargas, en cambio, que estaba claramente del lado indígena de la frontera cultural, puede haberse sentido más libre de defender la costumbre y autonomía locales con mayor militancia. Por otra parte, como finalmente era el intérprete quien volvía las palabras inteligibles para los jueces españoles, puede haber sentido menos responsabilidad sobre el tono del testimonio.

Además de la mayor distancia cultural y lingüística que lo separaba de sus interlocutores, Vargas probablemente gozaba de mayor distancia social respecto de los vecinos españoles de la sala, y esto puede haberle permitido una resistencia

más abierta en su testimonio. Aldas, un ladino de San Juan Tanetze, que era un gran centro comercial, administrativo y parroquial, probablemente tenía vínculos sociales y económicos más estrechos que Vargas, originario de Reagui, con los vecinos de Villa Alta y con los españoles de la audiencia a la que dirigía su testimonio. Además, como Aldas era de Tanetze, estaba más directamente interesado en cómo el caso podría afectar el futuro de su comunidad. Como Vargas no era una parte directa en el caso, su interés en el desenlace se definía de manera más amplia y concernía el principio general de la autonomía local, no la cuestión específica de la lucha por el poder entre las cabeceras de Yaée y Tanetze. Los vínculos más estrechos con su público y la definición más precisa de sus intereses locales representaban capas adicionales de responsabilidad social en el testimonio de Aldas y pueden haber favorecido una estrategia de negociación más que de resistencia en su actuación oral.

La comparación entre los testimonios de Aldas y Vargas sugiere que la actuación del ladino podía tanto reforzar como restringir las críticas indígenas al imperio y la resistencia ante el dominio colonial. La identidad ladina de Aldas estableció su autoridad cultural a ojos de su público español, pero también le impuso mayor responsabilidad social ante sus oyentes y restringió su discurso: en su sugerencia de que Tanetze debía ser la única cabecera, negoció los términos de la reforma parroquial en lugar de resistirse a ellos. El estatus de principal de Vargas y su conocimiento de las costumbres locales le prestaban cierta autoridad cultural, por lo menos la necesaria para testificar sobre la cuestión de las relaciones parroquiales en San Juan Yaée. Sin embargo, y aunque lo restringía en ciertos sentidos, la

mayor distancia social y cultural que implicaba su identidad claramente zapoteca también le permitía mayores posibilidades de resistencia en su actuación, pues la menor responsabilidad ante su público dejaba lugar para una crítica más radical del dominio colonial en la región.

Las diferencias entre las actuaciones de Aldas y Vargas recuerdan las diferencias entre los textos de los grandes cronistas indígenas del Perú, Felipe Guáman Poma de Ayala y el Inca Garcilaso de la Vega. Tanto éste como Guáman Poma legitimaban sus crónicas de la conquista afirmando su autoridad cultural en dos frentes: por un lado, su conocimiento de la cultura indígena y su relación íntima (generalmente por parentesco) con los protagonistas de la historia en cuestión y, por el otro, su uso de la escritura alfabética y su conocimiento de la lengua, cultura y géneros narrativos españoles.[52] En este sentido, produjeron narraciones escritas híbridas que los ubicaron dentro de los marcos culturales tanto español como indígena y les permitieron criticar implícita y explícitamente distintos aspectos del imperio inca y del dominio colonial español.

Sin embargo, Garcilaso de la Vega era el más ladino de los dos cronistas, el más hispanizado y aculturado. Dominaba con maestría y refinamiento la lengua y los géneros literarios de los conquistadores españoles. Como mestizo, también aseguraba tener autoridad cultural por sus vínculos tanto con la élite cuzqueña como con los conquistadores españoles. Guáman Poma, en cambio, era originario de la élite provincial, no del Cuzco, y como tal gozaba de cierta distancia respecto de los centros de poder político

---

[52] ADORNO, "Arms" y "The Indigenous".

del Perú español. Además, su español escrito no era tan refinado como el de Garcilaso y estaba permeado de palabras y construcciones aimarás.

Patricia Seed sostiene que la crítica que hace Guáman Poma del colonialismo, la cultura y el dominio de los corregidores era mucho más directa y pronunciada que la de Garcilaso.[53] Su análisis sugiere que sus diferencias de posicionamiento político pueden haber tenido mucho que ver con las diferencias entre sus identidades personales y sus relaciones sociales, espaciales y culturales con los conquistadores españoles. La narración de Garcilaso se concentra tanto en establecer su autoridad cultural y en redimir la historia inca al alinearla con la historia del cristianismo, que tiene por efecto reducir la posibilidad de hacer una crítica política profunda y abierta del imperio español y una resistencia al dominio colonial.

Guáman Poma, en cambio, un noble provincial con antipatía hacia la élite cuzqueña que había subyugado a sus predecesores, no tenía interés en rehabilitar a los incas ante los españoles ni en posicionarse como heredero de los conquistadores españoles. Debido a su distancia cultural y personal respecto del proyecto colonial español, la crítica anticolonial de Guáman Poma se centra en fines más radicales (como la autonomía local y el fin del gobierno de los corregidores) y tiene un tono más enfático.

Al igual que Garcilaso y Guáman Poma, don Francisco de Aldas y don Marcial Vargas y Velasco buscaron transformar el dominio colonial en su región e, indirectamente, las actitudes y políticas de los funcionarios civiles y ecle-

[53] SEED, "Failing to Marvel", pp. 29-32.

siásticos españoles hacia los zapotecos de la sierra y sus comunidades. Al afirmar la mayor legitimidad de las costumbres locales sobre las reformas parroquiales iniciadas por el obispo Maldonado y continuadas por los funcionarios de San Juan Yaée, ambos testigos transformaron sus narraciones de anécdotas testimoniales en declaraciones políticas. Sus actuaciones orales guardan semejanzas con los textos de Garcilaso y Guáman Poma en su valoración de lo local y en sus críticas políticas culturalmente posicionadas. También se parecen a las crónicas andinas en que uno de los objetivos de sus actuaciones fue presentar la cultura local como cristiana para combatir los prejuicios españoles basados en una historia reciente de idolatría y extirpación. Por último, las actuaciones de Vargas y Aldas se distinguen en términos de posición política del mismo modo que los textos de Garcilaso y Guáman Poma: negociación *versus* resistencia en voz alta.

Las diferencias entre los textos escritos de Garcilaso y Guáman Poma y entre las actuaciones orales de Aldas y Vargas yacen en su circulación, su estatus y, sobre todo, en su aspecto de actuación. La interacción dinámica entre acontecimiento narrativo y acontecimientos narrados en las actuaciones de Aldas y Vargas revisten su negociación y resistencia de una inmediatez social, una responsabilidad inmediata ante su público que no existe en los textos escritos de Garcilaso y Guáman Poma, dirigidos a públicos distantes y más anónimos. Aldas y Vargas tenían que enfrentarse a menudo con los mismos españoles a quienes presentaron su testimonio, en contextos fuera del juzgado. Por lo tanto, sus actuaciones tenían repercusiones sociales más allá del acontecimiento narrativo y les exigían ciertos

riesgos personales en sus esfuerzos por resistir o negociar los términos de la política española. Así, aunque los testimonios de Aldas y Vargas representaban un desafío más mundano, cotidiano y local al dominio colonial español que los complejos textos escritos de Garcilaso y Guáman Poma, como dispositivos de resistencia y negociación también son formidables en sí mismos, pues implicaron un riesgo social importante y estaban sujetos a la censura por parte de su público —sobre todo en el caso de Vargas.

CONCLUSIÓN

Las reformas de Maldonado y la respuesta de los zapotecos del Rincón deben analizarse en el contexto de una amplia gama de cambios ocurridos en la sierra norte durante el siglo XVIII. Chance y Romero Frizzi han observado que la sociedad indígena posterior a la conquista se consolidó mucho más tarde en la sierra —en su mayor parte, durante el siglo XVIII— que en las regiones más centrales de la Nueva España.[54] Chance sostiene que la base para estos cambios fue la recuperación de la población indígena al iniciar el siglo XVIII. El aumento poblacional coincidió con cierta estabilidad en muchos asentamientos indígenas del distrito de Villa Alta, de modo que las élites indígenas tuvieron que encontrar nuevos mecanismos o rescatar los antiguos para acomodar a la nueva población dentro de las estructuras sociales y políticas existentes. Carmagnani ha estudiado en conjunto el proceso de recuperación demográfica y consolidación de una sociedad indígena en

[54] CHANCE, *Conquest of the Sierra* y ROMERO FRIZZI, *El sol y la cruz*.

Oaxaca desde la perspectiva de una reconstitución de la identidad étnica indígena basada en una relación revigorizada entre comunidades, territorio y espacio sagrado entre 1630-1720. Sostiene que las comunidades indígenas adoptaron estrategias de "fragmentación y recomposición" para ajustarse a las relaciones cambiantes entre población, tierra y recursos. Los esfuerzos por reconfigurar las relaciones cabecera-sujeto constituían una estrategia importante dentro de este proceso.[55] En el caso de la sierra norte, el establecimiento de un sistema de tianguis, otro proceso perteneciente a los inicios del siglo XVIII, generó también luchas por las relaciones cabecera-sujeto, pues el tianguis se solía montar en la cabecera.

La cuestión del estatus de Yaée como cabecera estaba íntimamente ligado a un conflicto por la ubicación del tianguis en la parte noreste del Rincón y a la riqueza material que había pertenecido a la cofradía de la virgen de Yabée. En 1696, el tianguis se montó en Yaée y fue supervisado por la dirigencia de la cofradía de la virgen de Yabee. Tras la disolución de la cofradía en 1703, el tianguis se siguió realizando en Yaée, para disgusto de los pueblos de la parte oriental del Rincón. En 1735, los pueblos que habían formado parte de la cofradía de Yabée fueron a juicio por la división de las alhajas y ornamentos usados para adornar a la virgen.[56] Durante el mismo periodo, en varios de los juicios presentados por los pueblos de la región se sostenía

---

[55] CARMAGNANI, *El regreso de los dioses.*

[56] Los documentos relacionados con el pleito por la riqueza de la cofradía se interpretan dentro del pleito por el estatus de cabecera-sujeto. Véase RML, *New Spain Collection*, 462/25, pt. 21 #2 (1735-1744); 462/25, pt. 21 #3 (1744), y 462/25, pt. 25 #1 (1736-1741).

que el tianguis en Yaée era terriblemente inconveniente en términos de ubicación y que los funcionarios no organizaban el mercado adecuadamente, sino que permitían fraudes y abusos. En 1744, los funcionarios públicos de San Juan Tanetze, apoyados por los pueblos de Llaopa, Yagallo, Lachichina, Yaviche, Lahoya, Yatoni, Talea, Juquila, Yotao, Cacalotepec y Roavela, exigieron que el tianguis se cambiara a Tanetze por su antiguo estatus como cabecera.[57]

Estos conflictos intercomunitarios dejaban claro que la resistencia ante la reforma parroquial estaba inmersa en cambios más amplios que envolvían al distrito. Al examinar las actuaciones orales de los testigos zapotecos en el litigio por el estatus de Yaée como cabecera, debemos recordar que su testimonio hacía alusión a una serie de asuntos caracterizados por la lucha no sólo entre funcionarios españoles y comunidades zapotecas, sino también entre las propias comunidades. En este contexto, el caso contra San Juan Yaée representa no sólo la resistencia ante la reforma parroquial, sino también esfuerzos locales por desafiar las aspiraciones de Yaée a los poderes político y económico.

Una serie de apelaciones por parte de los pueblos subordinados a Yaée prolongó el caso hasta 1769, cuando la Audiencia ratificó la posición de Yaée como cabecera y ordenó que Santiago Yagallo y los otros pueblos subordinados entregaran los servicios y materiales requeridos para las fiestas. En 1772, la Audiencia concedió que San Juan Tanetze tuviera un día de tianguis.[58] ¿Cómo afectaron los

[57] Chance analiza con detalle esta disputa por el tianguis en el Rincón. CHANCE, *Conquest of the Sierra*, pp. 188-120.

[58] La decisión legal final por la disputa cabecera-sujeto y la división de la riqueza material de la cofradía de la virgen de Yabée aparece en RML,

testimonios de Aldas y Vargas las decisiones de la Audiencia? Podríamos sostener que la narración que hizo Aldas de la función central que desempeñó su pueblo de San Juan Tanetze en el proceso de evangelización y en la historia del distrito pudo haber contribuido a la decisión de la Audiencia a otorgar un día de tianguis al pueblo. ¿Y el testimonio de Vargas? ¿Llegó a oídos sordos? Las actuaciones de Aldas, Vargas y otros no pueden evaluarse sólo en función de decisiones legales. Como se sostiene a lo largo de este artículo, mediante sus actuaciones orales estos hombres se dirigieron a varios públicos y sus actuaciones, sin duda, tocaron registros políticos que escapan a la mirada del historiador. Aunque no pudieron convencer a la Audiencia de la justicia y legalidad de su causa, una cosa es cierta: registraron su oposición al alcalde mayor, a los vecinos españoles más poderosos de Villa Alta, a la jerarquía eclesiástica, a las élites zapotecas de San Juan Yaée y, por último, a la Real Audiencia. Al hacerlo, presentaron a sus públicos la imagen de una región que desafiaba la intervención colonial en los asuntos locales. En el caso de Aldas, este mensaje fue realmente ambivalente: el desafío fue pronunciado en español de boca de un súbdito colonial indígena vestido con sedas españolas.

Las representaciones orales de Aldas y Vargas formaban parte de una historia más larga de resistencia indígena y de la lucha por la autonomía local en el distrito de Villa Alta. La rebelión de Cajonos, así como la campaña de extirpa-

New Spain Collection, 462/25, pt. 22 #6 (1736-1769). En cuanto a la decisión de otorgar un día de tianguis en Tanetze, véase CHANCE, *Conquest of the Sierra*, p. 120.

ción y reformas que ocurrieron inmediatamente después marcaron las fases más abiertas de esta confrontación con los funcionarios coloniales. Sin embargo, los esfuerzos coloniales por aumentar el control social y la resistencia local a estos esfuerzos continuaron hasta bien entrado el siglo XVIII y se manifestaron mediante la persecución constante de los casos de idolatría, por un lado, y, por el otro, las escaramuzas esporádicas y levantamientos locales contra párrocos y otras autoridades coloniales.[59]

Nuestro análisis del testimonio legal como forma de resistencia y negociación sugiere que una historia específica en una región abre las posibilidades de resistencia en cualquier momento determinado. La rebelión de Cajonos y la ferocidad de las reacciones españolas que despertó cerraron sustancialmente el espacio político que habían tenido las élites indígenas de la región para negociar con las autoridades españolas y limitaron, a partir de entonces, las posibilidades de resistencia violenta ante el dominio colonial. En respuesta, las élites indígenas la encauzaron hacia el sistema legal, como demandantes y testigos. Dentro del tenso contexto político que dejó el levantamiento de Cajonos, las sutilezas del juzgado representaban la forma legítima de resistir, desafiar y negociar los términos de la reforma parroquial.

Las élites de la sierra norte estaban divididas por el asunto de la reforma parroquial provocada por la rebelión. Algunas se beneficiaron directamente con la designación de nuevas cabeceras, en particular, las élites de los nuevos

[59] En TAVÁREZ, "Invisible Wars", se describe este enfrentamiento continuo entre las comunidades de la sierra y las autoridades civiles y eclesiásticas.

asientos parroquiales, como San Juan Yaée. Sin embargo, las élites de los pueblos vecinos, como Reagui, y de las cabeceras preexistentes, como San Juan Tanetze, llevaban las de perder. La imposición de San Juan Yaée como cabecera y la ratificación de su estatus amenazaron los intereses de Aldas, Vargas y sus compatriotas en dos sentidos. Primero, el reconocimiento oficial de más cabeceras ponía en peligro las relaciones políticas descentralizadas de la región. Segundo, aceptar los mandatos de fuereños representaba una amenaza seria sobre la autonomía local. Don Francisco de Aldas y don Marcial Vargas y Velasco reconocían estas amenazas, y en consecuencia, presentaron sus testimonios. La naturaleza creativa y política de sus actuaciones orales merece nuestro escrutinio: apuntan hacia una estrategia micropolítica para lidiar con el régimen colonial y, más ampliamente, hacia una participación indígena en la aparición de una cultura política ambivalente que articulaba los sistemas español e indígena de sentido y autoridad.

Traducción de LUCRECIA ORENSANZ

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGN	Archivo General de la Nación, México.
APJO, AJVA	Archivo del Poder Judicial de Oaxaca, Archivo del Juzgado de Villa Alta, Oaxaca, México.
RML	Rosenbach Museum & Library, Filadelfia, Estados Unidos de Norteamérica.

ADORNO, Rolena

Guáman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru, Austin, University of Texas Press, 1986.

"Arms, Letters and the Native Historian in Early Colonial Mexico", en JARA Y SPADACCINI, 1989, pp. 201-224.

"The Indigenous Ethnographer: The 'indio ladino' as Historian and Cultural Mediation", en SCHWARTZ, 1994, pp. 378-402.

ALCINA FRANCH, José

Calendario y religión entre los zapotecos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

BAUMAN, Richard

Story, Performance, and Event: Contextual Studies of Oral Narrative, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1986.

"Performance", en BAUMAN (coord.), 1990, pp. 41-49.

BAUMAN, Richard (coord.)

Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainment: A Communications-Centered Handbook, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1991.

BORAH, Woodrow

Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial Mexico and the Legal Aides of the Half-Real, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1983.

BRIGGS, Charles L. (coord.)

Disorderly Discourse: Narrative, Conflict, and Inequality, Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1996.

BURGOA, Francisco de

Geográfica descripción: de la parte septentrional del polo ártico de la América y, Nueva Iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, Valle de Oaxaca, 2 t. México, Juan Ruiz, 1674, reimp. México, Talleres Gráficos de la Nación, 1934; reimp. México, Porrúa, 1989.

BURKHART, Louise M.

Holy Wednesday: A Nahua Drama from Early Colonial Mexico, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1996.

CARMAGNANI, Marcello

"Local Governments and Ethnic Governments in Oaxaca", en SPALDING, 1982, pp. 107-124.

El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

CLENDINNEN, Inga

Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 [*Conquistas ambivalentes*, México, Patria, 1993].

Aztecs: An Interpretation, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

CUTTER, Charles R.

The Legal Culture of Northern New Spain, 1700-1810, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995.

CHANCE, John K.

Conquest of the Sierra: Spaniards and Indians in Colonial Oaxaca, Norman, University of Oklahoma Press, 1989 [*La conquista de la Sierra: españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, Alejandra Valdés Conroy (trad.), Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes, 1998].

DÍAZ-POLANCO, Héctor (comp.)

El fuego de la inobediencia: autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992.

GEERTZ, Clifford

The Interpretation of Cultures, Nueva York, Basic Books, 1973 [*La interpretación de las culturas*, Alberto L. Bixio (trad.), Barcelona, Gedisa, 1992].

GERHARD, Peter

A Guide to the Historical Geography of New Spain, edición revisada, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1993.

GILLOW, Eulogio

Apuntes históricos sobre la idolatría e introducción del cristianismo en Oaxaca [1889], México, Ediciones Toledo, 1990.

GOSNER, Kevin

Soldiers of the Virgin: The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion, Tucson, University of Arizona Press, 1992.

GRIFFITHS, Nicholas

The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1996 [*La cruz y la serpiente: la represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial*, Carlos Baliñas Pérez (trad.), Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, c. 1998].

HAMNETT, Brian

Politics & Trade in Southern Mexico, 1750-1821, Cambridge, Cambridge University Press, 1971 [*Política y comercio en el sur de México: 1750-1821*, México, Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1976].

JAKOBSON, Roman

"Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb", en *Roman Jakobson: Selected Writings*, vol. 2, 1971, pp. 130-147.

JARA, René y Nicholas SPADACCINI (coords.)

1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing, Minneapolis, Prisma Institute, 1989, «Hispanic Issues, 4».

KELLOGG, Susan

Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1995.

KROSKRITY, Paul V.

"Regimenting Languages: Language Ideological Perspectives", en KROSKRITY (coord.), 2000, pp. 1-34.

KROSKRITY, Paul V. (coord.)

Regimes of Language: Ideologies, Polities, and Identities, Santa Fe, Nuevo México y Oxford, School of American Research Press; J. Currey, 2000.

MILLS, Kenneth

Idolatry and its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750, Princeton, Princeton University Press, 1997.

PATCH, Robert W.

Maya Revolt and Revolution in the Eighteenth Century, Armonk, Nueva York, y Londres, M. E. Sharpe, 2002.

QUIJADA, Mónica, y Jesús BUSTAMANTE (coords.)

Élites intelectuales y modelos colectivos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, Departamento de Historia de América, 2002.

Recopilación

Recopilación de Leyes de los reynos de las Indias, ts. 1-3 [Publicada originalmente en 1681], edición facsimilar coeditada por el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales y el Boletín Oficial del Estado, Madrid, Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado, 1998.

RICARD, Robert

La conquista espiritual de México, Ángel María Garibay (trad.), México, Jus, 1947.

ROMERO FRIZZI, María de los Ángeles

El Sol y la Cruz: los pueblos indios de Oaxaca colonial, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1996.

ROYS, Ralph Loveland

Post Conquest Maya Literature: Based on pre-Columbian Sources, Lancaster, California, Labyrinthos, 2003.

SCHWARTZ, Stuart B.

Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

SEED, Patricia

"'Failing to Marvel': Atahualpa's Encounter with the World", en *Latin American Research Review*, 26:1 (1991), pp. 7-32.

SPALDING, Karen (ed.)

Essays in the Political, Economic and Social History of Colonial Latin America, Newark, Delaware, University of Delaware, «Occasional Papers and Monographs, 3».

TAVÁREZ, David

"Invisible Wars: Idolatry Extirpation Projects and Native Responses in Nahua and Zapotec Communities, 1536-1728", tesis de doctorado en historia, Chicago, University of Chicago, 2000.

"Letras clandestinas, textos tolerados, colaboraciones lícitas: la producción textual de los intelectuales nahuas y zapotecos en el siglo XVII", en QUIJADA y BUSTAMANTE (coords.), 2002, pp. 59-82.

YANNAKAKIS, Yanna P.

"Indios Ladinos: Indigenous Intermediaries and the Negotiation of Local Rule in Colonial Oaxaca, 1660-1769", tesis de doctorado en historia, Pennsylvania, University of Pennsylvania, 2003.

VOCES EUROPEAS EN LA TEMPRANA LABOR EDITORIAL MEXICANA 1820-1860*

Brian Connaughton
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Escritores como François-Xavier Guerra y Jaime Rodríguez han enfatizado la participación de los políticos mexicanos de fines del siglo XVIII y principios del XIX en una cultura política trasatlántica que unía a los hombres del imperio español en corrientes de cambio e innovación cuyo epicentro puede discutirse, más no su vitalidad y ca-

Fecha de recepción: 10 de diciembre de 2004
Fecha de aceptación: 22 de agosto de 2005

* Doy las gracias al personal de la Biblioteca Británica, en Londres; de la Biblioteca Bancroft y la Doe-Moffitt de la Universidad de California-Berkeley; al de la Biblioteca Sutro de la California State Library; del Archivo General de la Nación, de la colección Lafragua y del acervo general de la Biblioteca Nacional, en la ciudad de México, así como al de la biblioteca de El Colegio de México y la biblioteca del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. Los catálogos de Lucina Moreno Valle, de Nicole Giron y de Alma Dorantes y otros, fueron indispensables: MORENO VALLE, *Catálogo*; GIRÓN, *Folletería*, y DORANTES *et al.*, *Inventario*. La Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa me dio valiosas ayudas económica, moral e intelectual para realizar este trabajo.

rácter eminentemente moderno.[1] Si Guerra solía poner énfasis en el papel protagónico de España en fijar las directrices nuevas, Rodríguez prefiere señalar los rasgos comunes en el pensamiento y valores de los políticos de ambos lados del Atlántico. Manuel Chust da un giro algo distinto y destaca el federalismo dentro del nuevo cuadro de ideas políticas, subraya el precoz dinamismo de los novohispanos en el debate político de las Cortes y la continuidad entre sus proposiciones en éstas y su pensamiento en el Constituyente mexicano de 1823.[2]

En todo caso, más adelantado o no, el pensamiento mexicano parecía seguir la conducta, que hace años apuntaba Leopoldo Zea de lo ajeno, es decir, de lo europeo, los latinoamericanos escogían cuidadosamente según la evolución de su propia cultura política.[3] Esta dinámica recuerda lo que planteaba John Tate Lanning sobre la Ilustración en Hispanoamérica: los americanos más que seguir el curso del pensamiento europeo del siglo XVIII habían coincidido con él, inventándolo a partir de las fuentes de que disponían desde fines del siglo anterior.[4] Zea y Lanning se refieren a un polo de desenvolvimiento interno de ideas y valores que sirve de eje a través del tiempo. No obstante, quizá lo propio y lo ajeno no eran variables autónomas o contrapuestas, sino partes de un complejo proceso en que los pensadores mexicanos evaluaban y definían posturas de cambio o de continuidad en un diálogo con los autores,

[1] GUERRA, *Modernidad* y "La nación" y RODRÍGUEZ O., *La independencia* y "Una cultura".
[2] CHUST, *La cuestión* y "Legitimidad".
[3] ZEA, *El pensamiento.*
[4] LANNING, *Academic.*

tanto nacionales como extranjeros. La labor era marcar los rumbos del pensamiento político-cultural del país en función de la constitución eficaz de la nación en un siglo de nuevas posibilidades y preocupantes peligros. El saber y la polémica nacional bien podían complementarse con reflexiones de allende el mar, máxime que desde 1789 en Francia se precipitó una amplia discusión de los principios políticos modernos.

No hay una solución fácil para la comprensión de las particularidades, las coincidencias y los préstamos culturales dentro de la compleja y álgida dinámica del pensamiento y las prácticas políticas mexicanas en el siglo XIX. Existen diferentes posibilidades de análisis y lugar para énfasis diversos. Mas es necesario reconocer que los políticos de tierras americanas no evolucionaban en un mundo cerrado sobre sí mismo. Partícipes del mundo atlántico en el tránsito de los siglos XVIII-XIX, los mexicanos seguirían comportándose, en el siglo por venir, como miembros de una comunidad política cuyas vertientes internas no podían separarse enteramente de los eventos y las coordenadas políticas que se daban más allá de sus fronteras. Recorrían la vista por dos continentes y aplicaban sus análisis a los eventos y los principios que surgían a ambos lados del Atlántico y allí, en ese contexto, se imaginaban y explicaban lo mexicano.

El proceso fue complejo desde sus comienzos. Dorothy Tanck de Estrada ha señalado el azaroso camino del catecismo político moderno que, surgido como modalidad docente de la revolución francesa, fue convertido largamente en instrumento de politización contraria en España y la Nueva España. Cuando el catecismo nuevo se aclima-

tó plenamente al México independiente, sirvió, de igual manera, para apoyar al civismo moderado y a la expedita divulgación de conocimientos útiles diversos. Tal evolución obedecía a una dinámica similar "en todos los países cultos y católicos de Europa", según un editor de la época, pero guardaba, asimismo, estrecha asociación con las preferencias político-culturales mexicanas.[5]

En otros géneros literarios y círculos de cultura, el conocimiento de los sucesos europeos no alteraba el eje localista de las reflexiones. Carlos Herrejón encontró que entre 1793-1823 el sermón mexicano expresó escaso interés en la revolución francesa salvo como "una referencia generalmente vinculada con la actualidad de otra rebelión posible o inminente, desatada o triunfante" en México.[6] Asimismo, María del Refugio González halló que el Ilustre y Real Colegio de Abogados de México, a partir de 1808, prestó poca atención a la revolución francesa y sólo en la medida en que "sus miembros comenzaron a percibir semejanzas entre ella y la insurrección encabezada por Hidalgo". Sin embargo, para ciertas autoridades eclesiásticas resultaba conveniente arrojar la culpa de los problemas mexicanos a la revolución francesa.[7] En este último contexto, incluso Anne Staples sugiere que la influencia de la revolución francesa en México fue contraproducente por el temor que provocó, frenando "los esfuerzos por lograr la modernidad y secularización de la vida cotidiana".[8]

[5] TANCK DE ESTRADA, "Los catecismos", p. 80.
[6] HERREJÓN PEREDO, "La Revolución", p. 109.
[7] GONZÁLEZ, "El Ilustre", pp. 119 y 125.
[8] STAPLES, "El rechazo", p. 161.

Pero el diálogo trasatlántico podía influir de manera sutil. Ernesto de la Torre Villar ponderó que los constitucionalistas de Apatzingán conocían las constituciones emanadas de Francia y Estados Unidos, pero concluyó que su sentido de garantías individuales emanaba "de una vieja tradición [escolástica], aun cuando haya que aceptar que la formulación estadounidense y la de las constituciones francesas, por su rigor lógico, concisión y ampliación, sirvieron de modelo a nuestros constituyentes [de 1814]".[9] Carlos Herrejón sugiere en su abordaje de Morelos que el mexicano podía conjugar diversos factores en su manejo de un diálogo cultural complejo: textos obligados como la Biblia, así como lecturas de vuelo académico, pero con frecuencia de filo práctico como la teología moral y la jurisprudencia. Los estudios del último cuarto del siglo XVIII en la Nueva España ya reflejaban un intercambio trasatlántico con cierta tensión modernista que involucraba a pensadores de diversos países. Nuevas lecturas de índole liberal tendrían que hacer su lugar en este complejo escenario. Además, en el caso de Morelos y otros, las experiencias surgidas de años de trato cotidiano con las personas de la tierra y según las prácticas habituales, remarcarían cierta disposición a la cautela.[10]

El debate en el México independiente tendría una importante vertiente trasatlántica sin que ésta negara un desarrollo político-cultural propio en la joven nación. No sorprende en este contexto que Jaime Rodríguez nos recuerde que mientras la revolución francesa propició en Eu-

[9] TORRE VILLAR, "La Revolución", p. 160.
[10] HERREJÓN PEREDO, *Morelos*, pp. 51-76.

ropa la racionalización de la política con "un sistema político efectivo y predecible", además de centralista, en México la independencia produjo el federalismo disgregador, largas luchas ciudadanas y una política errática que alternaba entre desorden y autoritarismo. La nueva preocupación mexicana con la igualdad cívica, aunque emparentada con sucesos similares en Francia, no llegaba a las mismas consecuencias finales que en aquel país europeo.[11]

No es posible abordar de una vez por todas, en este momento, la experiencia histórica de rasgos tan complejos. Lo que resulta bastante evidente es que, al comenzar el siglo XIX, México ya se hallaba inserto en un intercambio intelectual vital donde desempeñaban un papel relevante los sucesos y debates de ultramar. La revolución francesa contribuiría a profundizar esta experiencia, pero no borrando las sedimentadas capas de cultura y prácticas locales. Más bien abría espacios para su problematización. Vale la pena sopesar lo que nos pueden revelar algunas de sus manifestaciones, como las traducciones y las reimpresiones de obras europeas de variables dimensiones en las décadas inmediatas a la independencia. Además de darnos una indicación de las lecturas en fuentes extranjeras de los políticos y otros pensadores de México, asimismo, nos dan luces sobre la evolución de las sensibilidades nacionales en torno de la política y en cuanto al mundo en general de ese entonces. El solo hecho de que estas obras se hubieran publicado en México no permite especular sobre su precisa distribución y consumo. Sin embargo, sí brinda una visión sobre la envergadura del debate en el país en un momento

---

[11] RODRÍGUEZ O., "La Revolución", pp. 151-152.

dado y a través del tiempo. Permite tomar alguna medida de la diversidad de opiniones y detectar, a su vez, la extraña coincidencia en ciertos rasgos de posturas polémicas.

Aunque algunos escritos de los tratados aquí presentan dificultades para ubicar el país de origen de su autor,[12] la tendencia general es muy clara: paulatinamente se da un predominio francés en la presencia de la prensa extranjera en México, con un breve repunte español en los años cuarenta. De manera significativa, en todos esos años figura un número relevante, si bien ligeramente descendente, de impresos italianos. Ya en los años veinte los quince reimpresos españoles son rebasados por un conjunto de ocho escritos franceses y diez italianos. En la década de los treinta catorce impresos franceses superan ampliamente a tres reimpresos españoles y seis impresos italianos. Para los años cuarenta, doce textos franceses aventajan cómodamente a nueve españoles mientras figuran cinco impresos italianos. En los años cincuenta hacen una presencia menor cinco reimpresos españoles frente a once impresos franceses y

[12] José de Maistre nació en Chambéry, Saboya, en el reino de Cerdeña, Italia, pasó largos años en el servicio de ese gobierno. Sin embargo, lo he clasificado entre los autores franceses, ya que escribió en francés y Saboya luego formó parte de Francia. Véase la nota 46. Para hacer más clara la clasificación por origen de los impresos, al final de cada cita especificaré de la siguiente manera de dónde provienen: España [E], Francia [F], Italia [I], Gran Bretaña [GB], Alemania [A] y Bélgica [B]. Para la mención ocasional de impresos de otros países se usará el mismo sistema, por ejemplo, México [M], Chile [Ch] y Estados Unidos [EU]. Otros autores andaban fuera de sus países en Europa o incluso por temporadas en México, lo que apunta a una dinámica aún más compleja de la que podemos entablar aquí. Personas como Juan Antonio Llorente, español, a veces escribían en idiomas distintos de su lengua materna.

cuatro italianos. Sin que los títulos tratados pretendan agotar la presencia europea en la prensa mexicana, sugieren una nueva gravitación en materia de noticias y elementos de discusión provenientes del extranjero: Francia en primer lugar, pero también Italia, hacen una fuerte competencia a España. En cambio, Gran Bretaña sólo aporta cinco impresos y hubo apenas una traducción del alemán durante los 40 años entre la consumación de la independencia y 1860. Sin embargo, sorprende que entre los textos británicos el de Hugo (Hugh) Blair era de un excepcional predicador presbiteriano y el de Beilby Portens (Porteus) del distinguido y letrado obispo anglicano.[13] Salvo los impresos de España, se trata de escritos que debieron ser traducidos por mexicanos u otros hispanohablantes, luego impresos localmente. Mas no falta el llamativo caso de algún texto traducido y enviado impreso directamente de Francia.[14]

Tanto la traducción como la reimpresión de obras foráneas para el mercado interno suponen un oportuno conocimiento de los temas sujetos a debate en la prensa extranjera no menos que una cercanía de sus editores y la prensa local al público lector en México. Al seleccionar las piezas que debían reproducirse localmente, era indispensable tomar en cuenta su calidad y el interés del lector mexicano si habían de venderse. Como se verá a continuación, las traducciones y reimpresos extranjeros en México entre

---

[13] Para Blair, véase la nota 56 y para Portens (Porteus), véase la nota 40.

[14] Véanse en las notas 59 y 73, los textos *Aventuras de Telémaco* y *Palacio de Cristal*, ambos impresos en París. El interesante artículo de Laura Suárez de la Torre se ocupa de Frédéric Rosa, uno de los editores franceses de textos en español para difusión en América desde su sede en París. Véase SUÁREZ DE LA TORRE, "Editores", pp. 56-62.

1820-1860 abren una ventana de gran interés acerca de la competencia ideológica en el interior de una sociedad contenciosa, pero aún netamente católica. Muchas de estas publicaciones tuvieron una clara agenda político-religiosa. La gobernabilidad y el progreso decimonónico, con sus horizontes políticos, científicos, administrativos, educativos y jurídicos, aparecen tratados en las obras de este tipo. Pero también aparecen temas diversos sobre la mujer, el ajedrez o el idioma francés. Como el debate ciudadano se contempla dentro de una óptica temporal larga, las obras reproducidas en México provienen tanto de la época, entonces contemporánea, como de décadas y aun siglos anteriores. En este estudio me concentraré primordialmente en el folleto, ese privilegiado y económico vehículo de debate y formación de la opinión pública en el periodo estudiado, con ocasionales referencias a otras fuentes como el libro y el periódico.[15]

Desde luego, en los álgidos años 1820-1821, sigue notándose el fenómeno que Guerra remarcó, de la presencia en México de escritos españoles, en donde figura un conjunto de folletos reimpresos, impresionantes por su número y su riqueza de ideas y valores.[16] Se contribuyó, por esta vía, entre otras, a la discusión sobre la reimplantación de la Constitución de Cádiz, y se reforzó en México el intenso debate hispanoamericano sobre la religiosidad o irreligio-

---

[15] Para una discusión de la importancia del folleto frente a otros medios de publicación, véase CONNAUGHTON, "La oración", pp. 401-415.

[16] Guerra pone cierto énfasis en periódicos como el *Semanario Patriótico* de Madrid y luego Sevilla (1808-1809) y *El Espectador Sevillano* (1809-1810) que fueron reeditados en México. Véase GUERRA, *Modernidad*, pp. 230 y 238.

sidad de la Constitución y las ideas jansenistas o liberales que le habían dado forma.[17] En este sentido, es digno de notar que los folletos progresistas de esta primera época, con frecuencia tenían que ser anotados y aclarados por los editores mexicanos: las notas dejan ver, por ejemplo, la arraigada convicción de que las percepciones de los mexicanos sobre la religión no coincidían enteramente con las de los partidarios peninsulares de innovaciones en materia religiosa. En un folleto se sugiere que la referencia a "frailes gordos" es innecesaria y burda para los lectores mexicanos.[18] En otro, se precisa que los jesuitas no son vistos en México simplemente como aliados espurios del Tribunal de la Inquisición y más bien se desea su regreso.[19] Sin embargo, en ambos se considera útil y oportuno compartir la discusión peninsular sobre los nexos entre la religiosidad y la Constitución en el foro político mexicano. Si bien

[17] J. A. Maravall escribe que "Antijesuitismo, rigorismo moral, regalismo y pensamiento ilustrado componían [...] la actitud que en España, a últimos del XVIII y comienzos del XIX, se llamó jansenismo." Lo considera el antecedente inmediato del catolicismo liberal. Sobre éste, añade que "El catolicismo liberal, anclado sólidamente en su religión, se orienta a la política, es la vida civil del pueblo la que le preocupa y es el régimen del Estado el que pretende rehacer, según un principio de libertad." Véase MARAVALL, "Sobre los orígenes", pp. 229-266.

[18] El Preguntador del año 1786, *Un ciento de preguntas por ahora, sobre frailes y sobre rentas eclesiásticas*, Impreso en Sevilla y reimpreso en México en la oficina de D. J. M. Benavente y Socios, 1821, p. 6, nota 7 [E].

[19] *Memorial de la Santa Inquisición, á los señores Ministros de la Francia, Solicitando que se la ocupe en aquel reino, en compañía de la Censura, para restablecer los antiguos usos y costumbres de las épocas gloriosas de los siglos XIII y XIV, de la ilustre y cristianísima monarquía de los galos*, México, Reimpreso en la imprenta de D. Celestino de la Torre, 1821 [E]. El tono es de una mofa. Sobre jesuitas, véase p. 4, n. 2.

esto no sería suficiente para argumentar la existencia plena de una opinión pública madura en materia religiosa y constitucional en México, era claro que la intención de los editores mexicanos fue precisamente fomentar la discusión y ahondar la crítica en estas cuestiones entre el público lector del país.[20] Lo que priva es el debate y no la simple imitación o copia de ideas.

La cuestión referente a la religión iba acompañada de la problemática de la gobernabilidad moderna: mientras uno de los reimpresos liberales sobre constitución y religión marcaba la disyuntiva contundente entre gobierno liberal y dominio de serviles, otro reimpreso se apoyaba en el carácter divino del poder para inclinar a los católicos mexicanos a jurar la Constitución que el rey mismo ya había jurado.[21] En este contexto, México parecía, por un momento, sumirse en la guerra civil que asomaba en España como probable resultado del Trienio Liberal comenzado en 1820, ya que en medio de aceleradas reformas eclesiásticas el centro del debate giraba en torno de la religión.[22] En 1821 fue reimpreso en México y Puebla un documento del obispo de Orihuela, en España, expulsado de su diócesis

---

[20] Acerca de la opinión pública según la apreciación de GUERRA, "De la política", p. 139.

[21] A. R., *El amante de la Constitución*, impreso en Madrid y Veracruz, y por su original reimpreso en la oficina de D. Pedro de la Rosa, firmado "Puebla 6 de junio de 1820" [E]; *El frayle despreocupado. Carta de un religioso amante de la religión, del Rey y de la Nación a un eclesiástico escrupuloso, desvaneciéndole algunas dudas que le consultó sobre la Constitución de la Monarquía Española, y juramento de su observancia*, impreso en Cádiz, y por su original reimpreso en la Oficina de D. Pedro de la Rosa, firmado "Puebla y Julio 20 de 1820", pp. 3-5 [E].

[22] CUENCA TORIBIO, "La Iglesia", pp. 333-362.

por su resistencia a que sus curas diocesanos explicaran la Constitución a sus feligreses. El obispo denunciaba el deseo de encajarle a la Iglesia "una misión nueva". Pero iba más allá. Invocaba a los fieles: "No ameis, hijos nuestros, el mundo ni las cosas que el [mundo] ama [...] [...] No os fascineis con sus falsas promesas de felicidad, libertad, y de igualdad, que tanto se proclaman en nuestros días".[23] Indudablemente, sólo la independencia iturbidista salvó a México de caer en las terribles polarizaciones de España, que culminaron en la invasión de la restaurada Francia borbónica en 1823 y la vuelta a la monarquía absolutista de Fernando VII.[24]

Al proclamarse el Plan de Iguala, la prensa mexicana de 1821 reflejó inmediatamente la transición a la independencia nacional. Nuevas influencias europeas, ya presentes por la circulación de ediciones europeas, se dieron a las imprentas localmente. Diversos folletos reprodujeron las ideas anticolonialistas del abate francés, Dominique Dufour de Pradt, quien concebía a las colonias como hijas que habían crecido, y a España como un gobernante déspota e incapaz de velar ilustradamente por su propio bien en relación con América.[25] Terciaba también en la disputa

[23] *Carta de despedida del Obispo de Orihuela á los curas, clero y demás diocesanos*, Impreso en Murcia, y reimpreso en Valencia, en Barcelona, oficina de la Viuda Pla, calle de Cotoners; en México, oficina de D. Alejandro Valdés, y en Puebla imprenta liberal de D. Pedro Garmendia, 1821, s./p. [E].

[24] ALAMÁN, *Historia*, vol. 5, pp. 15-38, 72 y 79 y SUÁREZ, *La crisis*, pp. 77-82.

[25] *Ideas políticas escritas por Mr. De Pradt. Tomo segundo de las Colonias, cap. 19 fol. 126*, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1821 [F]; *Apóstrofe que hace la América en nombre de sus hijos los America-*

el liberal español Álvaro Flórez Estrada, por medio de un escrito de su exilio en Londres en 1818, en el que denunciaba el despotismo español y su torpe política, e insistía en que:

> Toda sociedad cuya formación no tenga por base el recíproco interés de todos sus individuos, no creo que pueda ser justa, y por lo mismo jamás abogaré en su favor aunque de ella pudiese resultar el engrandecimiento de mi Patria, lo que creo un absurdo, siendo sinónimo para mí *útil* y *justo*."[26]

En 1822, entraba al debate político mexicano otro liberal español, famoso ex miembro del Tribunal de la Inquisición, Juan Antonio Llorente, quien orientaba a los mexicanos con

---

nos: hecho por Mr. Pradt. Tomo segundo de las Colonias, fol. 222, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1821 [F]; *Apóstrofe que hace la América, en nombre de sus hijos los Americanos: hecho por Mr. Pradt. Tomo segundo de las Colonias, fol. 227*, Puebla, Imprenta Liberal de Troncoso Hermanos, 1821 [F], y *Dos preguntillas. Que M. de Pradt hace en el tercer tomo de su obra y cuya respuesta es a la letra la siguiente*, Impreso en Guadalajara en la Oficina de Don Mariano Rodríguez, 1821 [F]. Guadalupe Jiménez Codinach analiza la pasajera, pero incisiva influencia de De Pradt en la política de México en su obra, JIMÉNEZ CODINACH, *México en 1821*. Los impresos publicados en México en 1821, eran derivados de la edición previa de De Pradt *De las colonias y de la revolución actual de América*, traducida al español por Juan Pinard y publicado en Burdeos en 1817. Al respecto, véase JIMÉNEZ CODINACH, *México en 1821*, p. 102.

[26] *Profecías políticas a favor de nuestra independencia. O justificación de ella en razón al despotismo del Gobierno Español, sacada de la representación que hizo al Rey de España en 1818, desde la ciudad de Londres D. Álvaro Flores* [*sic*] *Estrada*, México, Primero de la Independencia. Imprenta (contraria al despotismo) de D. J. M. Benavente y socios, 1821[E]. Sobre el autor véase LANCHA, *Alvaro Flórez Estrada*.

aforismos contra el absolutismo.[27] Además de los muchos folletos españoles que se reproducían, se publicaban folletos franceses, acompañados ahora por otros italianos, que revisaban la coyuntura político-religiosa. Entablaban soluciones políticas de distinto signo a las cuestiones religiosas que afectaban a la sociedad y al Estado, intimando ora la reforma del clero ora la vuelta a una ortodoxia centrada en la autoridad de Roma.[28]

---

[27] Juan Antonio Llorente, *Aforismos políticos, escritos en una de las lenguas del Norte de la Europa por un filósofo, y traducidos al español por don* [...], *Doctor en Cánones, Abogado de los tribunales nacionales, individuo de muchas academias, y autor de muchas obras impresas, estimadas en Europa y traducidas en diferentes lenguas*, México, reimpreso en la Oficina de D. Mariano Ontiveros, 1822 [E].

[28] *Lamentos de la Iglesia de España, dirigidos a la Cortes por la Diputación Provincial de Galicia*, Puebla, Oficina de D. Pedro de la Rosa, impresor del Gobierno, fechado en abril 23 de 1822 [E]; *Examen crítico de las causas de la persecución que han experimentado los francmasones, y explicación de las Bulas de los sumos pontífices Clemente XII y Benedicto XIV*, México, reimpreso en la Oficina de D. J. M. B. y Socios, 1822 [E]; Madrid, Obispo auxiliar de, *Artículo interesante que se insertó en el Noticioso de México del viernes 29 de marzo de 1822, y que se ha reimpreso a expensas de un amante de nuestra Santa Religión*, Guadalajara, impreso por D. Mariano Rodríguez, 1822 [E]; Fray Veremundo, Arzobispo de Valencia, *Representación del Arzobispo de Valencia a las Cortes*, Valencia, 1820, México, reimpreso en la Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1822 [E]; Z. J. (ed.), *Ilustración sobre la sociedad de los fracmasones* [*sic*], México, reimpreso en la Oficina de D. Mariano Ontiveros, 1822 [E]; Fermín Terreni, *Observaciones canónicas sobre los intrusos, su calidad y poderes que en* [*sic*] *se impugna la respuesta de los teólogos de Friburgo, que defendieron a los intrusos de Francia, y sus funciones eclesiásticas. Traducidas del italiano por un sacerdote de la diócesis de Puebla*, Puebla, Oficina del Gobierno Imperial, 1822 [I] (El traductor fue el canónigo Francisco Pablo Vázquez, futuro obispo), y *Estado actual del clero de la Iglesia de Francia*, México, Imprenta de Doña Herculana del Villar y Socios, 1822 [E].

En 1823 la traducción y reimpreso más notable, en teoría política, fue el primero de seis libros de la obra de Nicolás Spedalieri, *Derechos del Hombre en la Sociedad Civil*, misma que introducía a México la respuesta más relevante del clero italiano al reto de la Revolución y el arribo de la soberanía popular en una sociedad católica.[29] Dentro de una óptica ortodoxa, aunque no le faltaran sus enemigos dentro de la Iglesia, Spedalieri justificaba la soberanía popular y el derecho a la rebelión.[30] Hace juego con esta obra la *Homilía* en que el entonces Cardenal Chiaramonti –y después Pío VII de 1800-1823–, justificaba en Ímola, Italia, la república establecida allí en 1797.[31] Este sermón fue traducido del italiano al francés por el obispo constitucional de Francia, Henri Grégoire, y del francés al español por un traductor mexicano, que el padre Servando Teresa de Mier identificó como José Francisco Fagoaga, ex Marqués del Apartado. Cabe señalar que Mier conoció tanto a Grégoire como a Fagoaga personalmente.[32] Por otra parte, también hubo una traducción del francés al español de un elogio fúnebre al primer presidente de Estados Unidos, George Washington, lo cual sugiere que

---

[29] Nicolás Spedalieri, *Derechos del Hombre en la Sociedad Civil, Obra de* [...] *Traducida del italiano*, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1823 [I].

[30] CIMBALI, *Nicolá Spedalieri.*

[31] *Homilía del Cardenal Chiaramonti, Obispo de Imola, actualmente Sumo Pontífice Pío VII, dirigida al pueblo de su diócesis en la República Cisalpina el día de la Natividad de Jesucristo el año de 1797*, México, Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1823 [I].

[32] Miquel i VERGÉS y DÍAZ-THOMÉ, *Escritos*, pp. 31 y 91-92; Servando Teresa de Mier, *Discurso sobre la encíclica del Papa León XII, 5ª impresión revisada y corregida por el autor*, México, Imprenta de la Federación, 1825, p. 45 [M].

la influencia republicana de Estados Unidos también estaba presente.[33]

En 1824 siguieron los reimpresos italianos. La obra de Spedalieri fue impresa en su totalidad, traducida por Juan Bautista Arechederreta, medio hermano de Lucas Alamán.[34] Proliferaron folletos traducidos de la obra del ex jesuita Alfonso Muzzarelli, originalmente publicada entre 1787-1789, en los cuales reinaba cierto aire de moderación dentro de una clara ortodoxia.[35] Guadalajara destacó en

---

[33] Simón Chaudron, *Oración fúnebre al ciudadano Jorge Washington pronunciada el 1º de enero de 1800, en una Sociedad Francesa en Filadelfia. Traducida del francés al castellano, por G. J.*, México, Imprenta del Supremo Gobierno, 1823 [F].

[34] Nicolás Spedalieri, *Derechos del Hombre. Seis libros, en los cuales se manifiesta, que la más segura custodia de los mismos derechos en la Sociedad Civil, es la religión cristiana: y que el proyecto más útil, y el único en las presentes circunstancias, es el de hacer reflorecer la misma religión, obra del abate* [...], *Doctor y Profesor de Teología. Traducida por el Dr. D. Juan Bautista de Arechederreta, Prebendado de la Santa Iglesia Metropolitana de México y Rector del Colegio Nacional, de San Juan de Letrán*, México, impresa en la oficina a cargo de Martín Rivera, 1824 [I].

[35] Conde Muzzarelli, *Opúsculo de la excomunión escrita por el* [...] *en la obra titulada: El buen uso de la lógica en materia de religión. Con licencia del Ordinario*, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824 [I]; *Opúsculo V. Indiferencia de la religión. Escrito por el* [...] *en su obra titulada: El buen uso de la lógica en materia de religión. Con licencia del ordinario*. Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824 [I]; *Opúsculo XI. De las riquezas del clero. Escrito por el* [...] *en su obra titulada: El buen uso de la lógica en materia de religión. Con licencia del Ordinario*. Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824 [I]; *Opúsculo XVIII. Inmunidad Eclesiástica personal, carta única. Escrita por el* [...] *en su obra titulada: El buen uso de la lógica en materia de religión. Con licencia del Ordinario*, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de la viuda de Romero, 1824 [I]. Sobre Muzzarelli, véase *The Catholic Encyclopedia*, 1911, vol. 10.

este proceso. No se debe olvidar, por otra parte, la publicación de una famosa carta de oposición del clero español, que le había costado al obispo de Valencia la expulsión de su país por las Cortes, al tratar de puntualizar los límites del Poder Legislativo sobre cuestiones de religión y de la Iglesia.[36] El lenguaje del obispo en este folleto fue relativamente equilibrado frente a otros escritos suyos anteriores, lo cual –junto con la aún subida religiosidad mexicana de la época– quizá explique que en México no haya provocado reacciones tan violentas como las que tomó el gobierno español, fomentado indudablemente por el cúmulo de invectivas del obispo.

Las traducciones siguieron en años posteriores. En 1826 hubo una traducción del francés de Juan Antonio Llorente y sus planteamientos regalistas sobre concordatos.[37] Al año siguiente se publicó un documento impreso originalmente dos siglos antes, donde se refutaban las teorías del famoso teólogo francés Edmundo Richer, mismas que nivelaban la jerarquía de la Iglesia para potenciar el papel de

---

[36] Fray Veremundo, Arzobispo de Valencia, *Representación del Arzobispo de Valencia a las Cortes. En que se tratan los puntos siguientes. Primero: Que no se puede privar del derecho de recibir diezmos y primicias a los Eclesiásticos, y que estos pueden tener cualesquiera bienes espiritualizados. Segundo: Que la inmunidad eclesiástica es de derecho divino. Tercero: Que la disciplina eclesiástica aún en lo exterior sólo la suprema Cabeza de la Iglesia la puede variar. Cuarto: Que las religiones monacales son útiles a la Iglesia y Sociedad*, Guadalajara, reimpresa en la Oficina del C. Mariano Rodríguez, 1824 [E]. Sobre la reproducción anterior de esta carta, en 1822, véase la nota 28.

[37] Juan Antonio Llorente, *Pequeño catecismo sobre la materia de concordatos. Escrito en francés por el Dr. D.* [...], *autor de la historia crítica de la inquisición de España. Y traducido al español por José Mariano Ramírez Hermosa*, México, Imprenta de Mariano Galván Rivera, 1826 [E].

sacerdotes, feligreses y concilios eclesiásticos.[38] En 1828 se publicaron breves del papa Pío VI contra la constitución civil del clero francés, de 1791.[39] El catálogo completo de las publicaciones europeas en México en los años veinte incluye un catecismo del abate francés Fleury en maya, obras devocionales, tratados sobre el derecho eclesiástico y el carácter divino del cristianismo, así como un estudio sobre el Congreso de Panamá.[40]

---

[38] *Ensayo sobre la doctrina de Edmundo Richer, acerca de la potestad eclesiástica. Traducido del latín. Con licencia superior*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, 1827 [F].

[39] Pío VI, *Dos breves de N S P El Señor* [...], *reprobando la herética constitución civil del clero de Francia. Fielmente traducidos del latín al castellano conforme se contienen en el t. 1 de la Colección de Breves é Instrucciones del mismo santo padre, que en idioma latino y francés se imprimió en París el año de 1798, relativos a la Revolución Francesa*, Guadalajara, Imprenta a cargo del C. José Orozco Santos, 1828 [I].

[40] [Claude Fleury], *Catecismo histórico, o compendio de la historia sagrada y de la doctrina cristiana. Con preguntas, respuestas y lecciones seguidas, por el abad Fleuri. Y traducidas del castellano al idioma yucateco, con un breve exhorto para el entrego del Santo Cristo a los enfermos, por el Padre Prior Fr. Joaquín Ruz, de la orden de San Francisco. Para instrucción de los naturales*, Mérida, Yucatán, Oficina a cargo de D. Canton, 1822 [F]; *Sentimientos de piedad en forma de súplicas para ocuparse el tiempo de una hora* [...], *impreso en León de Francia, de orden del Ilustrísimo señor Claudio de San Jorge* [...]; *traducidos del francés al castellano por el ciudadano Jerónimo Torrescano*, México, Imprenta de la Federación, en Palacio, 1825 [F]; M. de Real, *Derecho eclesiástico, escrito en francés por* [...] *y traducido al castellano por J. M. M.*, México, Oficina a cargo de Martín Rivera, 1826 [F]; Beilby Portens, *Compendio de las principales pruebas de la verdad y origen divino de la religión cristiana* [...]; *traducido del inglés al español por José Muñoz*, s.p.i., 1826 [GB]; O. de A. Santángelo, *Las cuatro primeras discusiones del Congreso de Panamá, tales como debieran ser por* [...]; *traducidas del autógrafo francés al español por L. de Zavala*, México, Oficina de la Testamentaría de Ontiveros, 1826 [I].

Los años treinta no desmerecerían frente al despliegue de traducciones y reimpresos de los años veinte. En 1831 hubo estudios económicos, pero también un tratado sobre la felicidad humana a la vez que una obra devocional dedicada a la virgen de Guadalupe traducida del italiano.[41] La aparición mexicanista había despertado un diálogo devocional trasatlántico. Durante 1832-1833, comprensiblemente, hubo traducciones referentes al cólera.[42] Pero también hubo

[41] [E.] Bose, *Memoria sobre las abejas, traducida del francés por el corresponsal de la Junta Directiva del Banco de Avío, para fomento de la industria mexicana*, México, Imprenta del Águila dirigida por José Ximeno, 1831 [F]; C. P. Lasterie, *Tratado sobre el ganado lanar de España. Su cría, viajes, trasquila, lavado y comercio de las lanas. Y sobre las causas que influyen en su calidad. Con un compendio histórico de los viajes que hacen los carneros de las bocas del Ródano y los del reino de Nápoles, del origen, progresos y estado actual de los ganados de Rambouillet, y de los medios de propagar y conservar la raza española en toda su pureza. Por [...] de la Sociedad de Agricultura del Departamento del Sena, de la Sociedad Philomática de París, etc. Traducida del francés al castellano de orden del supremo gobierno, para fomento de este ramo en la República Mexicana, 1830*, México, Imprenta del Águila dirigida por José Ximeno, 1831 [F]; *Consejos de la amistad, o estudio necesario a la felicidad del hombre y a la de la sociedad. Traducidos del francés por P. A. A.*, México, Casa de C. C. Sebring, 1831 [F]; *Novena para prepararse a la festividad del Sagrado Corazón de María Santísima en su advocación de Guadalupe, dispuesta por el canónigo Alfonso Muzzarelli, teólogo de la sagrada penitenciaria, y traducida del italiano por L. G. C.*, México, s.e., 1831 [I].

[42] B. Hordas y Balbuena, *Dictamen sobre la Chólera-Morbus, por el Dr. Hordas, Dr. de Salamanca y Lovaina, catedrático que fue en la primera de estas universidades, socio de las Sociedades Médicas de París, Bruselas, Linneana de Londres, etc., etc., y médico de la Legación Mejicana de Inglaterra. Escrito a instancias del Exmo. Sr. D. Manuel E. de Gorostiza, y de orden del Sr. Ministro de Relaciones de la República de los Estados Unidos Mejicanos*, México, reimpreso en la Oficina de Galván, a cargo de Mariano Arévalo, 1832 [E]; M. Halphen, *Carta del Dr. Halphen*

obras de filosofía y astronomía, y una dedicada al ajedrez. En el último de esos años salió una traducción de una apologética cristiana para niños, del cardenal toscano Gerdil a la vez que otra del literato francés Chateaubriand sobre las aportaciones humanísticas del cristianismo. Se publicó también una obra del fraile italiano, Paolo Sarpi, redactada por 1609 e intitulada originalmente *Trattato delle materie beneficiarie de Fr. Paolo Sarpi, nel quale si narra, col fundamento dell' historie, como si dispenassero l'elemosine de' fedeli nella primitiva chieza.*[43] A diferencia de Gerdil y Chateaubriand, Sarpi había entrado en serias dificultades con Roma al defender derechos jurisdiccionales citados por su nativa Venecia y en esta obra atacaba el mal uso de los bienes eclesiásticos. La aparición de las obras de Gerdil, Chateaubriand y Sarpi, en el mismo año, sugiere la conti-

---

de Nueva Orleans al Exmo. Sr. Presidente, sobre el cholera morbo [*sic*], *acompañada de su método curativo*, México, Imprenta del Águila, dirigida por José Ximeno, 1833 [EU].

[43] Jacinto Segismundo Gerdil, *Breve exposición de los caracteres de la verdadera religión, precedida de un breve diálogo sobre la necesidad de la religión, obritas una y otra del Cardenal de Santa Cecilia Jacinto Sigismundo* [*sic*] *Gerdil escritas en lengua toscana, y traducidas al castellano por un padre del Oratorio de San Felipe Neri, para el uso de los niños de la Casa de Misericordia, y de otras personas que no tienen tiempo o capacidad para mayores estudios*, Guadalajara, impresa en la oficina a cargo del ciudadano Jesús Portilla, 1833 [I]; V. de Chateaubriand, *El Siglo de Oro del Cristianismo. Por el* [...] *Traducido al castellano por el P. Fr. Luis Fernández de Santa María.* Primera edición mexicana. México, impreso por Juan Ojeda, 1833 [F]; Fra-Paolo, *Discurso religioso y político sobre el origen, naturaleza, inmunidades y verdadera inversión de los bienes eclesiásticos. Obra póstuma del reverendísimo Padre* [...], *traducida del italiano al francés, y de este al castellano por un mexicano*, México, impreso por Juan Ojeda, 1833 [I].

nuada presencia, en el país, de diferentes posturas entre católicos mexicanos en materia de Iglesia, Estado y sociedad moderna. Los contrincantes escogían libremente entre obras europeas que databan del siglo XVII en adelante, para fundar más ampliamente sus perspectivas encontradas en materias fundamentales a la joven nación católica.[44]

En 1834, al asomarse la amenaza de reformas anticlericales importantes, se publicó un discurso parlamentario francés de 1793 rebatiendo la libertad e igualdad sin límites emanadas de la revolución francesa, y defendiendo la labor de la Iglesia católica.[45] Ante el creciente movimiento para variar la constitución federal durante 1835, y volverla más conservadora o suplirla definitivamente por una centralista, no sorprende la traducción de José de Maistre, en una obra que precavía contra las constituciones que se distanciaban de la naturaleza real del hombre.[46] En la Constitución de las Siete Leyes de 1836, se incluirían garantías de derechos básicos así como la especificación de obligaciones ciudadanas, ceñidas específicamente no al hombre, sino al "mexicano".[47] También hubo un largo poema sobre la gra-

[44] Paolo Sarpi vivió de 1552 a 1623; Jacinto Segismundo Gerdil de 1718 a 1802, y François-René Chateaubriand de 1768 a 1848.

[45] [Jérôme] Petion [de Villeneuve], *Discurso de Mr. Petion, miembro de la Convención nacional de París*, Puebla, Imprenta del ciudadano José María Campos, 1834 [F].

[46] José Maistre, *El principio regenerador de toda sociedad, por el Conde* [...], traducido del francés por un Mejicano, amante sincero de su nación, Méjico, Imprenta de Galván, a cargo de Arévalo, 1835 [F]. En relación con la compleja dinámica del congreso ese año, véase SORDO CEDEÑO, *El Congreso*.

[47] NORIEGA, *El pensamiento*, I, pp. 115-153 y TENA RAMÍREZ, *Leyes*, pp. 204-248.

cia divina traducido del francés y un compendio filosófico traducido del italiano para el Seminario de Guadalajara.[48] Pero no todo trataba de la Iglesia y la Constitución en ese año. José Ramón Pacheco traducía y publicaba un escrito sobre astronomía, a la vez que en otra obra reimpresa denostaba contra las revoluciones latinoamericanas y aún hallaba tiempo para promover la difusión de la frenología en México.[49] Si bien se reimprimía en latín la bula papal de 1794 que condenaba al Sínodo de Pistoya de 1786, el cual había entablado contundentes reformas jansenistas para la Iglesia, diversas publicaciones, eventos y traducciones reimpresas mostraban una genuina inquietud intelectual por la ciencia, la tecnología, el derecho, la historia y la instrucción pública.[50] Esta dinámica continuó al año siguien-

---

[48] *La gracia; poema escrito en francés, traducido al castellano por Francisco Bustos, México*, Imprenta de Mariano Galván, 1835 [F]; *Compendio histórico de la filosofía. Especialmente de la lógica, metafísica y ética, traducido de el italiano al español, para el uso de los jóvenes que en el Seminario de Guadalajara, abrieron curso de artes el año de 1834*, Guadalajara, Oficina de Dionisio Rodríguez, 1835 [I].

[49] José Ramón Pacheco, *Grandes descubrimientos astronómicos, hechos últimamente en el Cabo de Buena Esperanza, por Sir Juan Herschell, Suplemento al periódico científico de Edimburgo*, traducido del inglés al español por J. R. Pacheco, México, impreso por Ignacio Cumplido, 1835 [GB]; José Ramón Pacheco (ed.), *Una revolución en la República Argentina. Artículo de la Revista de los dos mundos [Revue des deux mondes*, creada en 1829 en París, Francia], México, impreso por Ignacio Cumplido, 1835 [F]; José Ramón Pacheco [Artículo sobre la importancia e influjo de la frenología; abre una suscripción para publicar un compendio analítico de este sistema], s.p.i. [M]. (Véase MORENO VALLE, *Catálogo*, p. 421, 3386: LAF 395).

[50] *Bulla SMI. Domini Nostri PII VII. Quae incipit Auctorem Fidei*, Guadalajara, Tipografía de Nicolás España, 1835 [I]; *Revista mexicana. Periódico científico y literario*, t. 1, México, impreso por Ignacio Cum-

te, con la Constitución de las Siete Leyes. Desde luego, no faltaron noticias sobre los deseos de España de establecer relaciones con México.[51] Por otro lado, apareció un nuevo método y curso de francés de Mathieu de Fossey[52] y se reimprimió una pastoral del ecléctico obispo español, Félix Torres Amat, sobre reforma del clero y la lectura de la Biblia, donde por igual recomendaba que los feligreses leyeran al ortodoxo Conde de Muzzarelli y al cuestionable

plido, 1835 [M]. Esta revista, editada en México, mostraba un interés científico-literario que remontaba fronteras. E. Roch, *Bosquejo de los viajes aéreos de Eugenio Robertson en Europa, los Estados Unidos y Las Antillas, por* [...] *Traducido del francés por D. José María Heredia*, México, Imprenta de Galván, a cargo de Mariano Arévalo, 1835 [F] (sobre globos aerostáticos en anticipación del espectáculo que se planeaba en la capital). También se publicaba un prospecto legal: Vicente Vizcaíno Pérez, *Compendio de las Leyes de las Siete Partidas, colocadas en el orden más natural, con sus remisiones a las leyes posteriormente recopiladas que confirman, corrigen ó declaran aquellas. Por el Lic. D.* [...], *Abogado de los reales consejos y del ilustre colegio de Madrid. Primera edición corregida y aumentada, con las referencias respectivas a las leyes de la novísima recopilación, por el L. D. J. A. E. Abogado de los tribunales de la república y del ilustre y nacional colegio de México*, México, Imprenta de Santiago Pérez a cargo de Sabino Ortega, 1835 [E]. Se fundaban ese año la Academia Mexicana de la Historia y la Junta de Instrucción Pública. Véase *El Sol* (27 mar. 1835). (MORENO VALLE, *Catálogo*, p. 427, 3427: LAF 395) y *El Sol* (11 abr. 1835). (MORENO VALLE, *Catálogo*, p. 427, 3428: LAF 395).

[51] España, Cortes, "Petición leída en el estamento de procuradores de España en la sesión de 19 de febrero último", *El Sol*, año 1 (martes 5 mayo 1835) y "Sesión del estamento de procuradores del 9 de diciembre [de 1834]", *El Sol* (marzo 3 y 6 1835). (MORENO VALLE, *Catálogo*, pp. 416, 3344 y 3345: LAF 395.)

[52] Mathieu de Fossey, *Método natural para aprender el francés ó para enseñarlo, por* [...], *director del Colegio Francés de México*, México, impreso por Agustín Contreras, 1836 [F].

Felicté Robert de Lammenais.[53] En México interesaba mucho el signo específico que se fuera a poner a la religión. En Jalapa un pensador local publicó, ese año, una defensa del "liberal cristiano" en la vida política mexicana.[54]

En 1837 lo más llamativo por su tono, es el curioso libro de un francés sobre España y Venecia en el siglo XVII, en donde destaca su aprecio por Voltaire, considerado maestro en la escritura de la historia. Escritores franceses como Barante y Villemain distinguían cuidadosamente entre el Voltaire político y el literato y esta obra sugiere que tal deslinde tenía eco en México.[55] En 1838 hubo una traducción del italiano sobre la restitución de bienes eclesiásticos a la Iglesia y un estudio inglés sobre la formación de la juventud. Mientras el mexicano fray Francisco Frejes publicó un tratado sobre física, salió otro texto para difusión

---

[53] Félix Torres Amat, *Exhortación pastoral de D.* [...], *Obispo de Astorga, para que se lea con fé y humildad la Sagrada Biblia*, México, Imprenta de J. M. Fernández de Lara, 1836 [E]. Sobre Torres Amat, véase BARRIO BARRIO, *Félix Torres Amat.*

[54] Un jalapeño, *Cartilla del liberal cristiano en la República Mexicana, o sea, noticia importante sobre las pretensiones de los mejicanos liberales y de los serviles, redactada por un jalapeño*, Jalapa, impresa por Carlos M. Terán, octubre de 1836 [M].

[55] Saint-Real, *Conjuración de los españoles contra la República de Venecia, escrita en francés por* [...], *y traducida al español por Mariano Baylleres*, México, impreso por Ignacio Cumplido, 1837 [F]; VILLEMAIN, *Cours*; BARANTE, *Tableau.* Existen ediciones de 1828-1829, 1838, 1841 y 1847 de la obra citada de Villemain en la Biblioteca Nacional de México. Hay ediciones de 1832 y 1842 de la obra citada de Barante. Aparecen referencias a ambos autores en los escritos periodísticos de la época. Unos años más tarde, en 1844, un autor encomendaría la postura templada de los dos al entablar polémica en torno a ciertos discursos de tema científico. Véase L. H. R. "Distribucion", p. 171.

sobre la misma materia por el francés Livi, y una impugnación –realizada en Puebla– del Sínodo de Pistoya, en Florencia, Italia.[56] En 1839 salió la reimpresión de una pastoral del obispo francés, Boulogne, un estudio crítico del católico liberal Alfonso de Lamartine sobre los deberes de los curas, un fragmento de la obra *Otelo* por Shakespeare que trata las intrigas del poder, y todo un debate en-

[56] *Disertación sobre la restitución de los bienes eclesiásticos, necesaria para la salvación de los que los han adquirido sin la anuencia de la Santa Silla Apostólica. Traducida al castellano*, México, impreso por Mariano Arévalo, 1838 [I]; Hugo Blair, *Discurso sobre los deberes y educación de la juventud, del doctor* [...] *Traducido del inglés al castellano por don Miguel Santa María. Segunda edición*, Puebla, Imprenta Nueva, 1838 [GB]; Camilo Bros, *Discurso pronunciado por Don* [...], *catedrático de filosofía en el Colegio de San Juan de Letrán y comendadores juristas de San Román, en la distribución de premios que la mañana del 30 del actual hizo el Exmo. Sr. Presidente de la República, general D. Anastasio Bustamante, entre los alumnos de dicho Colegio; siendo su rector el Dr. D. José María de Iturralde*, México, Imprenta del Águila, dirigida por José Ximeno, 1838 [M]; Fray Francisco Frejes, *Sueño de un filósofo sobre las causas físicas de los cuerpos, propuesto en tres problemas, con el fin de ejercitar las artes de pensar, y de expresar nuestros conceptos por* [...] *exlector de artes del Colegio de N. S. de Guadalupe de Zacatecas*, México, Imprenta de la Testamentaría de Valdés, 1838 [M]; Livi, *El por qué ó ingeniosas preguntas y respuestas interesantes, siendo una explicación familiar y muy divertida, de las causas y efectos, no solamente de los fenómenos atmosféricos, y otros, sino también de lo que pasa a nuestra vista diariamente sin saber por qué. Traducida del inglés por V. G. Torres*, México, impreso por J. Ojeda, 1838 [F]; Obispado de Puebla, *Breve impugnación de las ochenta y cinco proposiciones del Synodo de Pistoya, condenadas por el Sr. Pío VI en 28 de agosto de 1794. Preceden algunas reflexiones del Illmo. Sr. Obispo y Cabildo de Puebla, que prueban la necesidad en que estamos de admitir la Bula Auctorem fidei condenatoria de dichas proposiciones*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1838 [M].

tre mexicanos sobre las pretensiones del monarca Luis Felipe de Francia y sus hipotéticos nexos con el presidente Bustamante.[57] Dentro de esta gran riqueza de publicaciones en 1839, está una refutación de la pluralidad de los mundos o de la habitación de los planetas, publicada en Puebla ese año; me parece que es una pieza particularmente notable por su contenido y carácter sugerente.[58] A mi juicio, esta obra muestra que el cruce de nuevos umbrales científicos había causado honda polémica en la comunidad católica, por lo cual se requería una erudita y larga (83 pp.) disertación para tratar de limitar el desquiciamiento consiguiente. La agitada década de los años treinta terminó así en una discusión sobre ciencia y religión, que trascendía la vieja disputa entre religión y política.

En la década de los cuarenta la traducción y/o reimpresión de autores europeos abarcaron una gama aún más rica de escritos: un relato histórico sobre el México antiguo y moderno, el ataque a la usura, o el agio, el debate sobre el valor de la fisiología, los méritos o deméritos de la Com-

---

[57] Esteban Antonio de Boulogne, *Instrucción pastoral sobre la impresión de malos libros, y especialmente de las nuevas obras completas de Voltaire y Rousseau, Escrita por el Illmo. Sr. D.* [...], *Obispo de Troyes*, Puebla, Imprenta antigua en el portal de las flores, 1839 [F]; Alfonso Lamartine, *Discurso sobre los deberes de los párrocos, por* [...], *traducido del francés por el Lic. D. José Pascual Almazán*, Puebla, impreso por Juan N. del Valle, 1839 [F]; William Shakespeare, *Unipersonal de Otelo, o Moro de Vencecia*, México, reimpreso en la oficina de Luis Abadiano, 1839 [GB]; Unos mexicanos, *¿El General Bustamante es traidor a la nación?* Oajaca, reimpreso por José Crecencio Valverde, 1839 [M].

[58] *La incompatibilidad del sistema de la pluralidad de mundos con el dogma de la unidad de la fé y de la Iglesia, demostrada por la razón y por la autoridad*, Puebla, Imprenta Antigua en el portal de las flores, 1839 [M].

pañía de Jesús, la enseñanza del francés, los beneficios económicos y políticos del cristianismo, la libertad de imprenta, el juramento constitucional, la criminología y la hacienda pública.[59] Pero si se ampliaba el rango de materias que se tratarían sesudamente con traducciones y reimpresos, no se superaba realmente la polarización de la sociedad. Luis de la Rosa publicó, en 1846, una pieza traducida del francés acerca de la historia monárquica de Francia con la clara intención de desprestigiar la monarquía como forma de gobierno ante los ojos de la población

[59] *Dos años en México, O memorias críticas sobre los principales sucesos de la República de los Estados-Unidos Mexicanos, desde la invasión de Barradas, hasta la declaración del Puerto de Tampico contra el gobierno del gral. Bustamante. Escritas por un español*, México, reimpreso por José Uribe, 1840 [E]; [Espinoza, Pedro], *Artículo contra la usura tomado en su mayor parte del Diccionario Universal de Ciencias Eclesiásticas de Richard, para la instrucción de los jóvenes dedicados al estudio de la filosofía moral en el seminario conciliar de Guadalajara. Con licencia del Ordinario* [Guadalajara], Imprenta del Gobierno, 1840 [F]; J. Fortunato Zamboni, *Ensayo de una memoria sobre la necesidad de prevenir a los incautos contra los artificios de algunos fisiólogos modernos. Por Monseñor* [...], *Secretario de la Academia de la Religión. Leída en una sesión de la misma Academia, tenida en el archigimnasio de la sapiencia el 29 de mayo de 1817. Traducido del italiano al español por E. T. Ciudadano de Nuevo León*, Mégico, Imprenta de Galván, a cargo de Mariano Arévalo, 1840 [I]; Clemente XIV Papa, "Breve de la extinción de la Compañía de Jesús", El Cosmopolita, México, T. V., 23 de junio de 1841, núm. 50 [I]; *Idea de San Ignacio de Loyola, o lo que son los jesuitas*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1841 (Tomado de *Museo de Familias* de Barcelona, 1839) [E]; L. F. B. Trioen, *Indagaciones sobre las antigüedades mexicanas; pruebas de la civilización adelantada de los mexicanos en el* XV *siglo, sacadas de los principales autores y citados en apoyo. Religión, carácter, moralidad, legislación de los antiguos mexicanos, y comparación de su civilización con la de sus descendientes en 1841. Por* [...], *Doctor en derecho, abogado en la corte*

superior de Bruselas, Antiguo Médico militar, Miembro de la sociedad asiática de París para las lenguas orientales, Licenciado en las ciencias matemáticas, Privilegiado de S. M. el Rey de los Belgas, para mejoras en el mecanismo de la fureza motriz de los caminos de fierro, Autor de varias obras sobre las rentas públicas, la industria, el derecho, y de investigaciones sobre las ciencias naturales, Profesor de medicina en México, México, impreso por Ignacio Cumplido, 1841 [B]; *Aventuras de Telémaco, libro primero, para el estudio del francés, según el método de Jacotot*, París, Imprimerie de Terzuolo, 1842 [F]; Jaime Balmes, *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, por el Dr. D.* [...], *Presbítero*, Guadalajara, reimpreso en la Oficina de Manuel Brambila, 1842 [E]; Jaime Balmes, *Suma de civilización mayor posible en el mundo, en un estado, en un individuo. Por Don* [...], Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1843 [E]; *Jurado célebre*, Veracruz, reimpreso en la Oficina de J. M. Blanco, 1843 [E] (Se trata del proceso y absolución de Isidoro Romo y Quijada, editor del periódico catalán *Pabellón Español*, por un artículo contra la regencia del general Espartero); Conde Muzzarelli, *Cartas del* [...], *sobre el juramento de la Constitución Cispadana, traducidas del italiano por Fr. José María Guzmán*, Guadalajara, Imprenta del Gobierno, 1843 [I]; Ramón F. Valdés, *Aforismos de jurisprudencia criminal española. Por el Dr. Don* [...], *Abogado Habanero*, Habana, Imprenta de Barcina, 1843 [E]; Carlos Farcy, "Discurso preliminar histórico de los descubrimientos hechos por el capitán Dupaix en México, y consideraciones sobre su importancia por Mr. [...], individuo de la sociedad real de Francia, y de la de bellas artes de París. Escrito para la obra de las Antigüedades Mexicanas, ó Relacion de las tres espediciones del mencionado capitán desde 1805 hasta 1808, impresa en París en el año de 1834 y dedicada al congreso jeneral de la federación mexicana. Traducido y anotado por Isidro Rafael Gondra", *El Ateneo* [Mexicano. México, t. I, Imprenta de Vicente García Torres, 1844] [F], pp. 374-380 (Sobre Palenque); *Importancia del restablecimiento de los Jesuitas para la pública educación, obra traducida del italiano, y que dedica a los ilustrados representantes de la nación mexicana*, México, impresa por Luis Abadiano y Valdés, 1845 [I]; P. X. Ravignon, *De los Jesuitas y de su Instituto: Opúsculo del* [...], *de la Compañía de Jesús. Traducido de la cuarta edición de 1844 por* [...], México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1845 [F]; José María Tornel y Mendívil, "Discurso pronunciado por el Escmo. Sr. General D. [...], Director del

mexicana.[60] De hecho, la guerra con Estados Unidos, el apabullante tratado de 1848 y las muchas revoluciones europeas de ese año, creaban un clima propicio para el retorno pleno de la temática política, o político-religiosa, en relación con la presencia europea en la temprana labor editorial mexicana.

De este modo, la década de los cuarenta cerró y la de los cincuenta se abrió en medio de una plétora de traducciones y reimpresos. El tema científico-filosófico relativo a los futuros rumbos del saber en México, estaba presente. Ahora se planteaba cabalmente el problema de la certidumbre: diríamos mejor que se afrontaba nuevamente la auténtica incertidumbre que los cambios acumulados del

---

Colegio Nacional de Minería. En la solemne Distribución de premios de sus alumnos, que se verificó el día 16 de noviembre de 1845", *Museo Mexicano*, segunda época, pp. 179-184 [M] (Plantea la necesidad de fincar la influencia francesa en la educación sobre la base de la religión); Roberto Crichton Willie, *México. Noticia sobre su hacienda pública bajo el gobierno español y después de la independencia. Probabilidades sobre su aumento ó mejora. Cálculos sobre la deuda pública interior y esterior. Presupuestos aprócsimados de sus ingreso y egresos. A lo que se han añadido tablas ilustrativas sobre sistema mercantil, manufacturero y prohibitivo, y observaciones sobre la colonización. Todo formado para el conocimiento é instrucción de los mercaderes, emigrantes, y tenedores de bonos mexicanos. Dirigido al caballero George B. Robinson, Presidente de la Comisión de Tenedores de bonos españoles y americanos, &. &., por* [...], *miembro de la misma comision y de la Española*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1845 [GB]; *Los Jesuitas y Mr. Guizot. Artículo de una obra de Europa de 1844*, México, Tipografía de R. Rafael, 1846 [E]; *Revista Mexicana*, Segunda Época, t. I [s.p.i.], 1846 [M] (noticias de Europa).

[60] Mr. Alejo de Dumesnil, *Ensayos de la Francia desde Luis XIV hasta nuestros días, por Mr.* [...], *Traducidos del francés por D. Luis de la Rosa, con un prólogo y notas del traductor*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1846 [F].

siglo habían provocado en la intelectualidad del país mediante una oportuna traducción del francés de Tranquilino de la Vega.[61] Pero los cuestionamientos políticos no eran menos profundos. En 1848-1849 aparecieron influyentes libros de Alfonso de Lamartine que problematizaban la herencia de la revolución francesa y las implicaciones de la revolución de 1848, sonando ciertos tonos de preocupación conservadora a la vez que avanzaban la agenda del liberalismo en cuestiones como los derechos de los trabajadores.[62] En 1849 se publicó un escrito del indispensable ministro François Guizot, del gobierno de Luis Felipe en Francia, donde antes de la revolución de 1848 había convocado a la aceptación de una sociedad plural en la cual las partes renunciarían a "toda hostilidad radical" entre sí, bajo un gobierno que mediara entre los "elementos móviles de la sociedad" y los "elementos permanentes".[63] Guizot asoció la democracia con el caos, denunció que hasta los monarquistas deseaban una "monarquía democrática", pero aseguraba contundente que: "no volverá la Francia a 1789".[64]

[61] Tranquilino de la Vega, *Primera disertación sobre el fundamento de la certidumbre, traducida del francés al castellano, por el Lic.* [...], México, Imprenta de Mariano Arévalo, 1849 [F].

[62] Alfonso de Lamartine, *Historia de los Girondinos*, México, Imprenta de I. Cumplido, 1848, 3 ts. [F]; Alfonso de Lamartine, *Historia de la Revolución de 1848*, México, Tipografía de Vicente García Torres, 1849 [F]. Acerca de su aparición e influencia, véase REYES HEROLES, *El liberalismo*, vol. III, pp. 403 y 605.

[63] M. [François] Guizot, *De la democracia en Francia. Por M. Guizot*, México, Tipografía de R. Rafael, 1849, pp. 54 y 58 [F]. Sobre Guizot, véase WOODWARD, *Three Studies*, pp. 111-228.

[64] M. [François] Guizot, *De la democracia en Francia. Por M. Guizot*, México, Tipografía de R. Rafael, 1849, pp. 5 y 68 [F].

En un escrito del año siguiente, otro intelectual francés asociado con el gobierno de Luis Felipe de Orleáns, Próspero de Barante, disertó sobre principios constitucionales del Estado. Aseguró, frente a los acelerados y anárquicos cambios sociales que percibía, que "El despotismo se presenta al siguiente día de la anarquía, la cual también es otro despotismo".[65] Sin embargo, coincidió con Guizot en que "ninguna autoridad debe ser absoluta".[66] Mientras la zozobra y la sensación de ineficacia carcomían las bases del gobierno del presidente José Joaquín de Herrera en México, esta traducción rezaba que "En las épocas de trastorno e inestabilidad, el restablecimiento del orden es una revolución".[67] Barante se asustó ante la posibilidad de una "revolución social" y la consiguiente "guerra civil": el rompimiento de los nexos íntimos entre los ciudadanos destruiría el sentido de formar un pueblo. Ante la nueva constitución que estaba por elaborarse en el contexto de la revolución francesa de 1848, Barante asentó sombríamente que "[t]odo lo que se intente contra las condiciones vitales

---

[65] Mr. [Amable-Guillaume-Prosper Brugière] de Barante, *Cuestiones constitucionales, por* [...] *Miembro de la Academia Francesa. Traducido de la segunda edición para El Universal, Por M. de la P.*, México, Tipografía de R. Rafael, 1850, p. 16 [F]. En relación con Barante, véase ENGEL-JANOSI, "The Historical", pp. 57-87.

[66] Mr. [Amable-Guillaume-Prosper Brugière] de Barante, *Cuestiones constitucionales, por* [...] *Miembro de la Academia Francesa. Traducido de la segunda edición para El Universal, Por M. de la P.*, México, Tipografía de R. Rafael, 1850, p. 18 [F].

[67] Mr. [Amable-Guillaume-Prosper Brugière] de Barante, *Cuestiones constitucionales, por* [...] *Miembro de la Academia Francesa. Traducido de la segunda edición para El Universal, Por M. de la P.*, México, Tipografía de R. Rafael, 1850, p. 48 [F].

de una sociedad, no será más que una escritura provisional, dictada por circunstancias pasajeras".[68] Con estos pensamientos que hacían eco de la obra de Maistre, y refiriéndose al largo proceso de elaboración y convalidación de la Constitución de Estados Unidos, el autor francés apelaba a una "sabiduría tranquila" para evitar la ruina de su país.[69] Barante, sin saberlo, parecía referirse a la delicada y tensa situación de México tras su guerra con Estados Unidos. El periódico mexicano *El Universal* y el editor catalán Rafael de Rafael y Vilá, intervinieron interesadamente en la traducción y publicación de este ensayo.

Las traducciones y reimpresos que afrontaban el fenómeno revolucionario y el cambio no paraban allí. Al precipitarse el gobierno francés desde las barricadas de 1848 hacia el imperio de Napoleón III, el mundo miraba con espanto. Un español de larga vida política, y ahora liberal moderado, Antonio Alcalá Galiano, interpretaba la situación de esta manera para el público mexicano:

> En todos tiempos han tenido los gobiernos que atenerse y acomodarse a la opinión pública, y quien la ha desentendido ha pagado la pena de su yerro, en sí, o en su heredero inmediato. Hoy la opinión pública es infinitamente más poderosa

---

[68] Mr. [Amable-Guillaume-Prosper Brugière] de Barante, *Cuestiones constitucionales, por* [...] *Miembro de la Academia Francesa. Traducido de la segunda edición para El Universal, Por M. de la P.*, México, Tipografía de R. Rafael, 1850, p. 183 [F].

[69] Mr. [Amable-Guillaume-Prosper Brugière] de Barante, *Cuestiones constitucionales, por* [...] *Miembro de la Academia Francesa. Traducido de la segunda edición para El Universal, Por M. de la P.*, México, Tipografía de R. Rafael, 1850, pp. 187 y 195 [F].

> que era antes, porque en los negocios del Estado piensan y entienden todos de un modo más o menos directo.[70]

Mas, aunque Alcalá reconocía que había habido "revoluciones necesarias", como la de 1789, no admitía que estuviera en este caso la de 1848. Denostaba contra la igualdad y la "mentida fraternidad" y reclamaba una sociedad de "respeto a las jerarquías", constituidas de modo que "el principio de autoridad prepondere". Reclamaba este autor español la colocación de "la religión, la propiedad y la familia" como ejes del poder político.[71] En vez de ver el orden social existente como garantía, Alcalá contemplaba que "no pasa de ser habilidad del que por breve rato sostiene una pirámide sobre su punta".[72] No sorprende que el editor conservador Rafael de Rafael interviniera también en esta publicación.

Si bien la crisis política europea hacía convergencia con los problemas de México al salir mal librado de su guerra con Estados Unidos, las traducciones y reimpresos permiten ver otras aristas adicionales de las inquietudes nacionales en el ocaso de la década de los cuarenta y el amanecer de la década media del siglo XIX. Publicaciones de Jaime

[70] Antonio Alcalá Galiano, *Breves reflexiones sobre la índole de la crisis por que están pasando los gobiernos y pueblos de Europa, por el Exmo. Señor D.* [...], México, Tipografía de R. Rafael, 1849, p. 99 [E].
[71] Antonio Alcalá Galiano, *Breves reflexiones sobre la índole de la crisis por que están pasando los gobiernos y pueblos de Europa, por el Exmo. Señor D.* [...], México, Tipografía de R. Rafael, 1849, p. 123 [E].
[72] Antonio Alcalá Galiano, *Breves reflexiones sobre la índole de la crisis por que están pasando los gobiernos y pueblos de Europa, por el Exmo. Señor D.* [...], México, Tipografía de R. Rafael, 1849, p. 124 [E].

Balmes recuerdan la profunda relación entre catolicismo y civilización, ahora que muchos mexicanos querían poner un dique contra la expansión estadounidense; entró a México la sensibilidad religiosa de Alfonso Ligorio, benigno con el pecador, pero orientado a regir su conducta mediante una confesión frecuente e intensas devociones; y el famoso liberal español José Canga Argüelles instruía a los mexicanos sobre la hacienda y la riqueza públicas. Mientras Alfonso de Lamartine compartía sus *Nuevas Confidencias*, J. J. Arnoux informó de la exposición industrial de Londres en 1851.[73] Se publicaron poesías, romances y un tratado sobre la mujer por parte de autores europeos, no menos que un nuevo análisis carcelario y un plan de estudios para el Liceo Francés.[74] Las publicaciones con temas

[73] Jaime Balmes, *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero, por el doctor don* [...], *presbítero*, México, Tipografía de R. Rafael, 1847 [E]; Joaquín Roca y Corvet (trad.), *De la importancia de la oración, para alcanzar de Dios todas las gracias y la salud eterna, por S. Alfonso Ligouri. Traducción libre por D.* [...], *Redactor del periódico La Religión*. Segunda edición, Guadalajara, reimpreso por Dionisio Rodríguez, 1847 [I]; José Canga Argüelles, *Cartilla de Hacienda escrita en Londres para los mexicanos por D.* [...] Edición del Economista, México, Imprenta de las Escalerillas, núm. 7, dirigida por M. Castro, 1849 [E]; Alfonso de Lamartine, *Las nuevas confidencias, de M. de Lamartine, Traducidas del francés por J. M. F. V.*, México, Imprenta de Juan R. Navarro, 1850 [F]; J. J. Arnoux, *El Palacio de Cristal exposición de la industria universal en Londres en 1851 por* [...] *Editores propietarios M. M. X. De Lasalle y Melan*, París, en la administración general del correo de Ultramar, 1851 [F]. Acerca de Alfonso Ligorio, veáse ANDERSON, "The Limits", pp. 647-670.

[74] Jaime Balmes, *Poesías póstumas del Doctor* [...], *Presbítero*, México, Tipografía de R. Rafael, 1850 [E]; J. F. La-Harpe, *Juicio crítico de* [...], *sobre la Tragedia de Athalia de Racine. Traducida del francés y dedicada al Sr. Lic. D. Manuel Castañeda y Nájera, por Antonio María Vizcayno*,

como el cólera y la astronomía, por otra parte, eran ya producciones locales en esos años.[75] La actividad editorial mexicana repartía sus esfuerzos entre la producción nacional y la introducción de novedades de fuera que contribuyeran al debate, la reflexión y finalmente a la superación de los parámetros utilizados en el foro nacional.

México, Imprenta de J. M. Lara, 1850 [F]; *Nueva Relación, en que se da cuenta de los notables arrojos y valientes arrestos que hizo Doña Josefa Ramírez, natural de la ciudad de Valencia, y felicidad con que salió de todos ellos. Con todo lo demás que verá el curioso*, México, Imprenta de Luis Abadiano y Valdés, 1851 [E]; M. Beschereller y L. J. Larcher, *La mujer juzgada por los grandes escritores de ambos sexos. O la mujer ante Dios, ante la naturaleza, ante la ley y ante la sociedad. Rico y precioso mosaico de todas las opiniones emitidas acerca de la mujer desde los tiempos más remotos hasta nuestros días por los filósofos, moralistas, padres de la Iglesia, concilios, políticos, jurisconsultos, historiadores, poetas, economistas, críticos, etc.; y en el que se encuentra: la definición de la mujer. Su carácter. Sus costumbres. Sus hábitos. Sus cualidades. Sus buenos y malos instintos. Sus inclinaciones. Su influencia. En una palabra, su pasado, su presente y su porvenir. Obra enteramente nueva, que constituye el más completo y variado conjunto sobre la mujer, por* [...]. *Traducción libre*, México, Navarro y Cagigas, impresores y editores, 1853 [F]; Dionisio Jourdanet y Eduardo Guilbault, *Liceo Franco-Mexicano. Programa de un nuevo plan de enseñanza secundaria, por los Sres. Dionisio Jourdanet, Doctor en medicina, graduado en ciencias y en letras en las facultades de París, miembro de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, y de otras corporaciones científicas de Europa, y Eduardo Guibault, Profesor de literatura, de ciencias y de idiomas, exdirector de varios institutos literarios, científicos y mercantiles*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1851 [F].

[75] Isidoro Olvera, *Nueva doctrina sobre el cólera, ó sea: los fenómenos del cólera asiático. Estudiados a la luz de la nueva teoría del principio vital, que el profesor* [...], *escribió y publicó en 1846, bajo el título de: "La electricidad aplicada a la explicación de los fenómenos de la vida" por el mismo autor*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1851 [M]; *Lecciones de astronomía*, Guadalajara, Tipografía de Brambila, 1853 [M].

Pero el gran problema irresuelto en el México de los años cincuenta era la naturaleza de los cambios social y político que se iban a propiciar y el papel a futuro del catolicismo y de la Iglesia en la vida mexicana. Así resulta congruente que desde 1850 el español Juan Donoso Cortés reforzara la presencia sostenida de Jaime Balmes en los reimpresos mexicanos. Donoso Cortés, quien alcanzó fuerte presencia periodística antes de la última dictadura de Santa Anna entre 1853-1855, invocó las tragedias bíblicas del pueblo judío para ubicar a su público en las dramáticas disyuntivas del momento. Dejó bien sentadas dos caras de la civilización: la una afirmativa, católica y de progreso, la otra negativa, decadente y revolucionaria.[76] Joaquín Ventura Raúlica, autor italiano, en 1853 trazó los perfiles de una razón católica frente a la razón o racionalidad filosófica.[77] Mientras estas palabras llenas de provi-

[76] Juan Donoso Cortés, *Discurso pronunciado por el Sr. D.* [...], *al tomar asiento en la Real Academia de la Lengua en la sesión del 16 de marzo de 1848*, Oaxaca, reimpreso por Manuel Rincón, 1850 [E]; Juan Donoso Cortés, *Discurso pronunciado en la sesión del 30 de enero de 1850 de las Cortes Españolas por D.* [...], *Marqués de Valdegamas*, s.p.i. [E]. Para su presencia periodística se debe consultar *El Universal*, donde figura Donoso desde finales de los años cuarenta. Véanse "Discurso pronunciado por el Dr. Donoso y Cortes, Márquez de Valdegamas, en la sesión del 3 de enero de 1849, en el discurso sobre el proyecto de contestación al discurso de la Corona", t. I, 13-III-1849, núm. 118, pp. 2-3, col. 2-4, 1 y t. I, 14-III-1849, núm. 119, pp. 2-3, col. 3-4, 1-3; "Un discurso del Sr. Donoso y Cortes", t. III, 3-VI-1850, núm. 565, p. 1, col. 1-3; "El discurso del padre Ventura y el discurso del Dr. Donoso Cortes", t. III, 30-VI-1850, núm. 592, p. 4, col. 1. Sobre Donoso Cortés, véase HERRERA, *Donoso Cortés*.

[77] [Joaquín] Ventura de Raúlica, *La razón filosófica y la razón católica, conferencias predicadas en París en 1851, aumentadas y acompañadas de*

dencialismo y profunda fe católica buscaban su público lector, retumbaban aún en los oídos de la población mexicana las palabras del príncipe de Polignac, quien aseguró en su denuncia de las utopías del siglo XIX que la soberanía del pueblo era una teoría sin aplicación.[78] Tal principio, "inconstante por su naturaleza", lo comparó con las arenas movedizas, impropias para la edificación de cualquier edificio duradero.[79] Una vez más se ve aquí la intervención editorial de Rafael de Rafael y Vila.

Dentro de estos aires acalorados y ya propensos a un gobierno de mano dura –que mediara en los conflictos sociales, marcara claros rumbos nacionales y aunara catolicismo y progreso– se lanzaba la última dictadura de Antonio López de Santa Anna. Con apoyo de conservadores y liberales, el gobierno de su alteza serenísima comenzó como una fiesta de pueblo con las enormes expectativas de un despliegue pirotécnico de aldea; pero en escasos dos años y meses acabó en una cruda realidad que suele sobrevenir después de los heroicos momentos de la fiesta popu-

---

notas y observaciones, por el M. R. P. V [...], *Antiguo general del Orden de los Teatinos, consultor de la Sagrada Congregación de Ritos, examinador de los obispos y del clero romano; traducidas de la segunda edición francesa por D. Ildefonso José Nieto*, México, Imprenta de la Voz de la Religión, de Tomás S. Gardida, 1853 [I]. Sobre Ventura de Raúlica, véase, TEJEDOR, "La presencia", pp. 503-529.

[78] [Auguste Jules Armand Marie] Príncipe de Polignac, *Estudios históricos, políticos y morales sobre el estado de la sociedad europea a mediados del siglo XIX. Por el príncipe de Polignac. Utopías gubernamentales del siglo actual*, México, Tipografía de Rafael y Vila, 1851, p. 10 [F].

[79] [Auguste Jules Armand Marie] Príncipe de Polignac, *Estudios históricos, políticos y morales sobre el estado de la sociedad europea a mediados del siglo XIX. Por el príncipe de Polignac. Utopías gubernamentales del siglo actual*, México, Tipografía de Rafael y Vila, 1851, p. 11 [F].

lar. Por este motivo, Rafael y Vilá se vería prontamente exiliado y alejado de sus afanes editoriales conservadores en México.[80]

Mientras seguía en auge la dictadura, en 1854 se publicó un ataque a los pases reales y los concordatos, que se había pronunciado dos años antes en Roma. El autor Camilo Tarquini, asoció los pases reales —mediante los cuales el poder civil podía autorizar o negar la aplicación de una decisión papal— con "las primeras rebeliones laicales" en el mundo occidental.[81] Asimismo, Tarquini sugirió que mientras la Iglesia contribuía desinteresadamente a la prosperidad y paz social de los estados, los concordatos entre el papado y los estados católicos representaban "una serie de costosísimos sacrificios" para la Iglesia. Condenó la política de los pases reales, tildándola de "una solemne injusticia". También, en 1854, se publicó una larga discusión dogmático-histórica entre un protestante y un católico, escrito por un obispo italiano, en la cual claramente aventaja el católico.[82] La última dictadura de Santa Anna se asoció así, para algunos, con una nueva afirmación de valores religiosos no sólo opuestos a la injerencia estatal, sino manifiestamente hostiles al protestantismo.

No obstante, así como el gobierno santanista pudo dar lugar a publicaciones como éstas que favorecían una nueva

---

[80] PI-SUÑER LLORENS, "Una gran", especialmente p. 409.

[81] P. Camilo Tarquini, *Del pase real a las bulas pontificias. Disertación leída en la Academia de la Religión Católica de Roma, el día 2 de setiembre de 1852*, México, Imprenta de Tomás S. Gardida, Calle de San Juan de Letrán, núm. 3, 1854 [I].

[82] [Andrea] Charvaz, *Diálogo entre un católico y un protestante por el Illmo. Señor* [...], *obispo de Piñerola en el Piamonte. Traducido para la Voz de la Religión*, México, 1854 [I]. Esta publicación constaba de 206 páginas.

relación con el Vaticano y con los países protestantes, el advenimiento de la Reforma produjo una dinámica distinta. Se inició una fuerte defensa de las nuevas medidas gubernamentales contra la propiedad eclesiástica a la vez que, insinuando inconvenientes en el ejercicio del poder papal y sus nunciaturas, se defendió la autoridad eclesiástica de los obispos metropolitanos y los concilios provinciales en la lucha por la restitución de la Iglesia "a su antigua pureza", temas que para algunos sonaban a protestantismo.[83] Con un tono más moderado, quizá en un esfuerzo de mediación, también se publicaron sermones del famoso orador francés Juan Bautista Massillon, los cuales se prestaron a la conclusión de que "El Evangelio solamente se opone a las desordenes que corrompen la sociedad, y asegura sus fundamentos, su paz, sus obligaciones y su armonía". Mientras se derivaba de los sermones la lección de que se debía huir del "apego a las cosas de la tie-

[83] *Disertación sobre los bienes eclesiásticos por Mr. Viennet. Traducido por D. Juan José Baz*, México, Imprenta de Vicente García Torres, Calle de San Juan de Letrán, núm. 3, 1856 [F]; *Discursos sobre la propiedad de los bienes del clero pronunciados en la Asamblea Nacional Francesa en 1789*, México, Imprenta de Vicente G. Torres, Calle de S. Juan de Letran, núm. 3, 1856 [F]; *Memorial dado por Don Fray Domingo Pimentel, Obispo de Córdoba, y D. Juan Chamucero y Carrillo, a la Santidad del Papa Urbano VIII, años de 1634. De orden y en nombre de la magestad del rey D. Felipe cuarto, sobre los escesos* [*sic*] *que se cometien* [*sic*] *en Roma contra los naturales de estos reinos de España, y la respuesta que entregó monseñor Moraldi, secretario de breves, de orden de Su Santidad. Traducido del italiano al castellano, y satisfacción a la respuesta*, México, Imprenta de Vicente García Torres, Calle de San Juan de Letrán, núm. 3, 1856 [E]. En relación con la denuncia de protestantismo y/o falta de ortodoxia católica en los planteamientos del gobierno y sus portavoces, véase CONNAUGHTON, "Soberanía", pp. 109-111 y 115-121.

rra, a la fortuna o a la fama", se agregó el comentario de que "es necesario desear la salvación de aquellos cuyos errores impugnamos; la verdad casi siempre halla corazones rebeldes, porque no halla sino defensores ásperos y poco caritativos".[84]

La defensa de una postura católica que se preciaba ortodoxa se vio también en 1856 en la publicación de una encíclica de Pío VIII con el propósito de demostrar al público, contra alegaciones ya comunes propiciadas por la confrontación religiosa y la política de rumores, que aquel Papa no había abogado por la tolerancia religiosa.[85] En 1857 se publicó una obra traducida del alemán para dar realce a la celebración navideña y todavía en plena guerra civil, entre 1858-1860, hubo obras religiosas y científicas.[86] La competencia ideológica se-

---

[84] *Sermones del Illmo. Señor D. Juan Bautista Massillon, presbítero de la Congregación del Oratorio, uno de los cuarenta de la Academia Francesa, y Obispo de Clermont. Traducidos al español por el P. D. Pedro Díaz de Guereña. Primera edición mejicana.* Méjico, Imprenta de Juan R. Navarro, Calle de Chiquis, núm. 6, 1856 [F]. El análisis de los sermones puede hallarse en pp. 327-394.

[85] *Verdadera encíclica del Sr. Pío VIII*, Guadalajara, Tipografía de Dionisio Rodríguez, 2ª Calle de Catedral, núm. 10, 1856 [I]. Esta publicación pretendía refutar el argumento contrario sostenido por el número 98 de *El Regenerador de Zacatecas.*

[86] Cristóbal Schmid, *La Noche de Navidad escrita por* [...], *traducida del alemán al francés por Luis Friedel, y de éste al castellano, para "La Cruz" por E. de A.*, México, Imprenta de J. M. Andrade y Escalante, 1857 [A]; M. F. Morin, *San Francisco, los franciscanos y su época: 1182-1226 obra escrita en francés por* [...] *y traducida al castellano por el general de brigada don Rafael Espinosa*, México, Imprenta de Andrés Boix, a cargo de M. Zornoza, 1859 [F]; *Elementos de historia natural al alcance de todas las capacidades, dedicados especialmente a la juventud para preliminar del estudio de la fisiología y traducida del francés por J. Ramírez*, México, Valdés Hermanos y Cía., 1859 [F].

guía tanto en forma sutil como de modo más franco, como se puede ver en la yuxtaposición de una historia de San Francisco, no sólo pío sino pobre, con un alegato frontal en defensa de la soberanía temporal del Papa.[87]

Ya no podemos seguir explorando aquí la intricada trama de la hilvanación de las traducciones y reimpresos con la rica vida política y cultural de México entre la independencia y la Reforma, pero podemos concluir con una reflexión. En el periodo agitado de 1820-1860, los nexos entre pensadores mexicanos y europeos eran evidentemente cada vez más ágiles y de diverso signo. La relación con Europa, en particular los países históricamente católicos y latinos de España, Francia e Italia, alimentaron las inquietudes mexicanas y las traducciones y reimpresos entraron en el proceso de evolución y maduración de las ópticas políticas, científicas y religiosas nacionales. Como lo han señalado diversos autores, Francia constituía una referencia obligada en la mente de diversos pensadores mexicanos en esa época.[88] Las ilustraciones en las revistas mexicanas enfatizaban temas europeos y franceses en particular.[89] Es necesario dedicar más estudios a esta dinámica de interac-

---

[87] M. F. Morin, *San Francisco, los franciscanos y su época: 1182-1226 obra escrita en francés por* [...] *y traducida al castellano por el general de brigada don Rafael Espinosa*, México, Imprenta de Andrés Boix, a cargo de M. Zornoza, 1859 [F]; *Dominio temporal del papa, o razones y derechos que tienen los pontífices romanos y católicos para defender el principado civil de la Santa Sede. Opúsculo formado de varios artículos coordinados y traducidos del italiano al español por monseñor Ernesto Colognesi, auditor de la delegación apostólica*, México, Imprenta de Vicente Segura Argüelles, 1860 [I].

[88] HALE, *El liberalismo*, pp. 80 y 209-212; LIRA, "La recepción".

[89] PÉREZ VEJO, "La invención".

ción cultural trasatlántica.[90] El análisis de las obras a que hemos aludido puede arrojar nueva luz sobre los procesos de la historia y la formación nacional.

En las páginas anteriores se han destacado impresos tanto de signo liberal como conservador. Terminemos en la década de la Reforma con el énfasis en la conformación trasatlántica del discurso liberal de la época, pero con referencia al catolicismo que algunos portavoces conservadores deseaban apropiar para su causa. Tomemos un par de impresos. En 1850, en Jalisco, se publicaron las famosas conferencias del católico liberal francés Henri-Dominique Lacordaire quien procuraba mantener vivas las esperanzas de aunar el liberalismo y el catolicismo al comenzar la década de la Reforma. En 1861 aún se reeditó la obra.[91] En ese año, Francisco Zarco, el gran estudioso de los debates constitucionales liberales de 1856, publicó una colección de ensayos de Alfonso Lamartine, autor ya bien conocido en México;[92] destacado católico liberal francés, desarrolló una visión notable sobre las posibilidades de lograr la libertad y el progreso en una sociedad católica. Entre mu-

---

[90] Un escrito reciente de interés a este respecto retoma y analiza los intercambios culturales por vía editorial entre España y México. Véase GRANILLO VÁZQUEZ, "Un corredor".

[91] Henrique Domingo Lacordaire, *Conferencias en nuestra señora de París sobre Jesucristo, por el R. P.* [...], *año de 1846. Traducidas del francés al castellano por M. R. (Abogado)*, Guadalajara, Tip. de Dionisio Rodríguez, 1850 [F]; Henrique Domingo Lacordaire, *Conferencias en Nuestra Señora de París sobre Jesucristo, por el R. P.* [...] *año de 1846. Traducidas del francés al castellano por M.R. Abogado*, Guadalajara, Imp. de Rodríguez, 1861 [F].

[92] Francisco Zarco (trad.), *La tribuna de M. de Lamartine, o sus estudios oratorios y políticos. Traducida por* [...], México, Imprenta de Ignacio Cumplido, Folletín del *Siglo XIX*, 1861 [F].

chos razonamientos –en donde abogó por el desarrollo económico, social y político– Lamartine argumentó por la separación de la Iglesia y del Estado, librándolos a ambos de sus mutuas obligaciones: "la Iglesia quedará emancipada del gobierno; el gobierno emancipado de la Iglesia; la filosofía emancipada del gobierno y de la Iglesia". La meta era una dinámica como en Bélgica y en Estados Unidos. Según Lamartine, sólo "los incrédulos a la fe y los que no creen en la libertad" se opondrían.[93] Impresos como éstos, así como otros que pretendieron fundamentar una tradición de cambio evolutivo, tolerancia y espiritualidad adusta sugieren que la Reforma tuvo una vertiente religiosa que aún hay que explicar más cabalmente en nuestros estudios históricos sobre el periodo. La propuesta de un catolicismo liberal mexicano recibió importantes refuerzos de sus congéneres europeos.

Las traducciones y los reimpresos siguieron entretejiéndose con la vida intelectual de México en los años venideros, pero los ejemplos ofrecidos del primer medio siglo entre la independencia y la Reforma evidenciaron las riquezas política y cultural del país. Reflejaron los intereses y las ópticas de diversos sectores de la población, dentro de un amplio debate nacional. Demuestran que aquel México, perteneciente a un mundo católico en crisis, a ambos lados del Atlántico, conocía una complejidad que con frecuencia dejamos de comprender cuando aislamos al país historiográficamente de su inserción añeja en el mundo atlántico, de las

---

[93] Francisco Zarco (trad.), *La tribuna de M. de Lamartine, o sus estudios oratorios y políticos. Traducida por* [...], México, Imprenta de Ignacio Cumplido, Folletín del *Siglo XIX*, 1861, pp. 405-406 [F].

coordenadas hispanoamericanas y de su clara coparticipación en los tiempos prerrevolucionarios, revolucionarios y antirrevolucionarios de los países católicos.[94]

El sentido político nacional no se creaba en un vacío, pero tampoco en una interacción sencilla con lo extranjero. Antonia Pi-Suñer ha destacado el complejo proceso mediante el cual un diccionario originalmente francés fue remodelado como vehículo del sentimiento nacionalista español. En México, a mediados de los años cincuenta, un destacado elenco de autores nacionales, bajo la batuta editorial inicial de un conservador catalán, respondió con una reedición ampliadísima al gusto de una conciencia nacionalista atizada por la derrota en la guerra con Estados Unidos.[95] El uso de modelos editoriales europeos, así como el empleo de reediciones y traducciones del extranjero, tenían como finalidad la de conformar el espacio público nacional al gusto de las fuerzas políticas y culturales que disputaban los derroteros de la nación. Tiene razón Arturo Soberón Mora al afirmar que "sus promotores intentaron inaugurar un discurso nacional que expresase con fidelidad la naturaleza de la joven nación y que hablase a sus habitantes con lenguaje propio".[96] Sólo falta enfatizar que

[94] Hay obras que profundizan en la dinámica de los países católicos europeos de esta época, como CALLAHAN e HIGGS, *Church*; LA PARRA LÓPEZ y PRADELLS NADAL, *Iglesia; Liberalisme chrétien*. Sobre México, pueden consultarse: VOEKEL, *Alone*; GILBERT, "'Long live [...]!'" En torno al diálogo con países latinoamericanos, una publicación interesante —entre muchas— es la de Ignacio Víctor José Eyzaguirre, *El catolicismo en presencia de sus disidentes, por* [...] *Presbítero*, Guadalajara, Tip. de Rodríguez, 1856 [Ch].

[95] PI-SUÑER LLORENS, "Una gran".

[96] SOBERÓN MORA, "Las armas", p. 444.

este intento de forjar una cultura propia a partir de un debate dentro del foro de ideas internacionales se dio en una época contenciosa, con fuerte partidismo, en que los pensadores mexicanos se confrontaban y se aliaban en un complejo proceso. La ponderación de lo nacional, el rescate o imaginación de lo "propio", había entrado en la conflictiva moderna dentro de su arrojo trasatlántico.

REFERENCIAS

ALAMÁN, Lucas

Historia de Méjico, México, Jus, 1969, vol. 5.

ALBERRO, Solange, Alicia HERNÁNDEZ CHÁVEZ y Elías TRABULSE (coords.)

La Revolución Francesa en México, México, El Colegio de México y Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1993.

ANDERSON, Margaret Lavinia

"The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany", en *The Historical Journal*, 38:3 (sep. 1995), pp. 647-670.

BARANTE, Amable-Guillaume-Prosper

Tableau de la Littérature Française au dix-huitième siècle, París, Dufey et Vezard, 1832. De esta obra existen ediciones de 1832 y 1842 en la Biblioteca Nacional de México.

BARRIO BARRIO, Julián

Félix Torres Amat (1772-1847), Un obispo reformador, Roma, Iglesia Nacional Española, 1976.

CALLAHAN, William J. y David HIGGS

Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

CASTAÑEDA, Carmen (coord.)

Del autor al lector, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Miguel Ángel Porrúa, 2002.

CHUST, Manuel

La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz (1810-1814), Valencia, España, Centro Francisco Tomás y Valiente UNED Alzira-Valencia, Fundación Instituto de Historia Social e Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

"Legitimidad, representación y soberanía: del doceañismo monárquico al republicanismo federal mexicano", en CONNAUGHTON, 2003, pp. 209-247.

CIMBALI, Giuseppe

Nicolá Spedalieri, propugnatore e martire della sovranità del populo: discorso tenuto el 20 luglio 1903, Roma, Tipografía dell'unione cooperativa editrice, 1903.

CONNAUGHTON, Brian F.

"La oración cívica en la época de la folletería en México", en CASTAÑEDA, 2002, pp. 401-415.

"Soberanía y religiosidad. La disputa por la grey en el movimiento de la Reforma", en TECUANHUEY, 2002, pp. 101-121.

CONNAUGHTON, Brian (coord.)

Poder y legitimidad en México en el siglo XIX. Instituciones y cultura política, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y Miguel Ángel Porrúa, 2003.

"Legitimidad, representación y soberanía: del doceañismo monárquico al republicanismo federal mexicano", en CONNAUGHTON, 2003, pp. 209-247.

CUENCA TORIBIO, José Manuel

"La Iglesia española en el trienio constitucional (1820-1823)", en *Hispania Sacra*, XXIII (36) (jul.-dic. 1965), pp. 333-362.

DORANTES Alma *et al.*

Inventario e índice de las Misceláneas de la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centros Regionales Occidentales, 1978, 3 vols.

ENGEL-JANOSI, Friedrich

"The Historical and Political Thought of Prosper de Barante", en *Four Studies in French Romantic Historical Writing*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1955, pp. 57-87.

GILBERT, David Allen

"'Long Live The True Religion!': Contesting the Meaning of Catholicism in the Mexican Reforma (1855-1860)", tesis de doctorado en historia, Universidad de Iowa, 2003.

GIRÓN, Nicole *et al.*

Folletería mexicana del siglo XIX, México, Secretaría de Educación Pública-Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología e Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2002 (en CD).

GÓMEZ ÁLVAREZ, Cristina y Miguel SOTO (coords.)

Transición y cultura política. De la colonia al México independiente, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

GONZÁLEZ, María del Refugio

"El Ilustre y Real Colegio de Abogados de México frente a la Revolución Francesa (1808-1827)", en ALBERRO, HERNÁNDEZ CHÁVEZ y TRABULSE, 1993, pp. 111-135.

GRANILLO VÁZQUEZ, Lilia

"Un corredor cultural trasatlántico: la prensa y el discurso de ambos mundos", en *Debate y Perspectivas*, 3, 2003, pp. 147-171.

GUERRA, François-Xavier

"La nación moderna: nueva legitimidad y viejas identidades", en *Tzintzun*, 36 (jul.-dic. 2002), pp. 79-114.

Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas, México, Mapfre y Fondo de Cultura Económica, 1993.

"De la política antigua a la política moderna. La revolución de la sobrerania", en GUERRA y LEMPÉRIÈRE, 1998, pp. 109-139.

GUERRA, François-Xavier, Annick LEMPÉRIÈRE *et al.*

Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos y Fondo de Cultura Económica, 1998.

HALE, Charles A.

El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821-1853), México, Siglo Veintiuno Editores, 1972.

HERREJÓN PEREDO, Carlos

Morelos. Vida preinsurgente y lecturas, introducción y compilación de..., Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1984.

"La Revolución Francesa en sermones y otros testimonios de México, 1791-1823", en ALBERRO, HERNÁNDEZ CHÁVEZ y TRABULSE, 1993, pp. 97-110.

HERRERA, ROBERT A.

Donoso Cortes, Cassandra of the Age, Grand Rapids, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing, Co., 1995.

JIMÉNEZ CODINACH, Guadalupe

México en 1821: Dominique de Pradt y el Plan de Iguala, México, Ediciones El Caballito y Departamento de Historia, Universidad Iberoamericana, 1982.

L. H. R.

"Distribucion de premios en el Colegio Seminario de Mexico, hecha la noche del dia 25 de agosto del presente año", en *El Museo Mexicano. Miscelanea pintoresca de amenidades curiosas é instructiva*, México, lo imprime y publica Ignacio

Cumplido, Calle de los Rebeldes, casa número 2, 1844, t. IV, pp. 170-173.

LA PARRA LÓPEZ, Emilio y Jesús PRADELLS NADAL (eds.)

Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX), Alicante, Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert" y Diputación Provincial de Alicante, 1991.

LANCHA, Charles

Alvaro Flórez Estrada, 1766-1853, ou, Le Libéralisme espagnol à l'épreuve de l'histoire, Grenoble, Université des Langues et Lettres de Grenoble, 1984.

LANNING, John Tate

Academic Culture in the Spanish Colonies, Nueva York, Oxford University Press, 1940.

Libéralisme chrétien

Libéralisme chrétien et catholicisme liberal en Espagne, France et Italie dans la premiere moitie du XIX^e^ siècle, Aix-en-Provence, Colloque International, 12-14 de noviembre de 1987, Université de Provence, 1989.

LIRA, Andrés

"La recepción de la Revolución francesa en México, 1821-1848, José María Luis Mora y Lucas Alamán", en *Relaciones*, X: 40 (otoño, 1989), pp. 5-27.

MARAVALL, José Antonio

"Sobre los orígenes y sentido del catolicismo liberal en España", en *Homenaje a Aranguren*, Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1972, pp. 229-266.

MÍNGUEZ, Víctor y Manuel CHUST (eds.)

El Imperio Sublevado: monarquía y naciones en España e Hispano-américa, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

MIQUELI VERGÉS, Josep María y Hugo DÍAZ-THOMÉ (eds.)

Escritos inéditos de Fray Servando Teresa de Mier, México, El Colegio de México, 1994.

MORENO VALLE, Lucina

Catálogo de la colección Lafragua, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1975.

NORIEGA, Alfonso

El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, t. 1.

PÉREZ VEJO, Tomás

"La invención de una nación: la imagen de México en la prensa ilustrada de la primera mitad del siglo XIX (1830-1855)", en SUÁREZ DE LA TORRE y CASTRO, 2001, pp. 395-408.

PI-SUÑER LLORENS, Antonia

"Una gran empresa cultural de mediados del siglo XIX: el *Diccionario Universal de Historia y Geografía*", en SUÁREZ DE LA TORRE y CASTRO, 2001, pp. 409-418.

REYES HEROLES, Jesús

El liberalismo mexicano, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, vol. III.

RODRÍGUEZ O., Jaime E.

La independencia de la América española, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica y Fideicomiso Historia de las Américas, 1996.

"Una cultura política compartida: los orígenes del constitucionalismo y liberalismo en México", en MÍNGUEZ y CHUST, 2004, pp. 195-224.

"La Revolución Francesa y la Independencia de México", en ALBERRO, HERNÁNDEZ CHÁVEZ y TRABULSE, 1993, pp. 137-153.

SOBERÓN MORA, Arturo

"Las armas de la Ilustración: folletos, catecismos, cartillas y diccionarios en la construcción del México moderno", en SUÁREZ DE LA TORRE y CASTRO, 2001, pp. 431-444.

SORDO CEDEÑO, Reynaldo

El Congreso en la primera república centralista, México, El Colegio de México e Instituto Tecnológico Autónomo de México, 1993.

STAPLES, Anne

"El rechazo a la Revolución Francesa", en ALBERRO, HERNÁNDEZ CHÁVEZ y TRABULSE, 1993, pp. 161-167.

SUÁREZ, Federico

La crisis política del antiguo régimen en España, Madrid, Ediciones Rialp, 1950.

SUÁREZ DE LA TORRE, Laura

"Editores para el cambio: expresión de una nueva cultura política, 1808-1855", en GÓMEZ ÁLVAREZ y SOTO, 2004, pp. 43-66.

SUÁREZ DE LA TORRE, Laura Beatriz (coord.) y Miguel Ángel CASTRO (ed.)

Empresa y cultura en tinta y papel (1800-1860), México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2001.

TANCK DE ESTRADA, Dorothy

"Los catecismos políticos: de la Revolución Francesa al México independiente", en ALBERRO, HERNÁNDEZ CHÁVEZ y TRABULSE, 1993, pp. 65-80.

TECUANHUEY, Alicia (coord.)

Clérigos, políticos y política. Las relaciones Iglesia y Estado en Puebla, siglos XIX y XX, Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

TEJEDOR, Jesús Martín

"La presencia de Ventura Raúlica en el catolicismo liberal español", en *Hispania Sacra*, 42:86 (1990), pp. 503-529.

TENA RAMÍREZ, Felipe

Leyes fundamentales de México, 1808-1997, México, Porrúa, 1997.

The Catholic Encyclopedia

The Catholic Encyclopedia, 1911, vol. 10.

TORRE VILLAR, Ernesto de la

"La Revolución Francesa y su influencia en la Constitución de Apatzingán de 1814", en ALBERRO, HERNÁNDEZ CHÁVEZ y TRABULSE, 1993, pp. 155-160.

VILLEMAIN, M. Abel-François

Cours de Littérature Française, París, Pichon et Didier, 1828-1829. Existen ediciones de 1828-1829, 1838, 1841 y 1847 de esta obra en la Biblioteca Nacional de México.

VOEKEL, Pamela

Alone before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico, Durham, Duke University Press, 2002.

WOORDWARD, Ernest Llerrellyn

Three Studies in European Conservatism, Metternich, Guizot, the Catholic Church in the Nineteenth Century, Hamden, Connecticut, Archon Books, 1973.

ZEA, Leopoldo

El pensamiento latinoamericano, México, Pormaca, 1965, 2 vols.

LA LEY JUÁREZ[1]

Moisés González Navarro
El Colegio de México

En la villa del Valle estalló un pronunciamiento acaudillado por Jesús Carmona, con el plan de Religión y Fueros. De acuerdo con él, ocuparía la presidencia el general más antiguo, que convocaría a un congreso electo por clases, establecería una dictadura de siete años y se restauraría el gran ejército de Santa Anna. Perseguidos por el gobierno del estado los pronunciados se refugiaron en Querétaro.[2]

Juan Álvarez escribió desde el cuartel general de Texca a Antonio Díaz Salgado, a Colima, el 28 de marzo de 1855. Le decía que como la causa que defendía la protegía la Divina Providencia no debía sucumbir; se congratuló de que Díaz Salgado pusiera en ridículo al facineroso Pepe Santa

Fecha de recepción: 21 de julio de 2005
Fecha de aceptación: 1º de septiembre de 2005

[1] Este artículo forma parte del capítulo 2, "La Ley Juárez", del tomo II, 1854-1861, de mi libro *Benito Juárez*, de próxima aparición.
[2] VIGIL, "La Reforma", p. 25.

Anna. La revolución de Ayutla en un año logró lo que jamás pensó Antonio López de Santa Anna. Comonfort fue igualmente severo con Santa Anna, en una carta al mismo Díaz Salgado del 8 de junio de 1855 lo calificó de "verdugo de México". Don Ignacio Comonfort escribió a Doblado el 27 de agosto que la oligarquía militar había dañado mucho a México; Manuel Siliceo escribió a Doblado el 29 de agosto que la mayor parte de los soldados eran tan brutos como cobardes. Guillermo Prieto machacó en esta crítica en una carta que escribió a Doblado, el 5 de septiembre, sobre la reducción y moralización del ejército, el establecimiento de la guardia nacional, y la abolición de los fueros, los estancos y los privilegios.

El cónsul francés en Mazatlán Philippe Martinet, informó el 3 de marzo de 1855 que sólo había un templo, por lo que la mitad de los fieles seguían los oficios fuera de aquél, atendido por un cura y dos vicarios. Los indios puros y los indios mestizos formaban tres cuartas partes o cuatro quintas partes del total de la población. Hispanoamericanos y europeos (107 franceses) sumaban 278, algunos de ellos en tránsito a San Francisco. El clero llevaba el registro civil irregularmente.[3]

Melchor Ocampo y Ponciano Arriaga aconsejaron el 9 de abril, según Ignacio Aguilar y Marocho, a sus hermanos en *El Rayo Federal*, que continuara la revolución con todos sus *horrores** "[...] y haya muertos a millares con tal que federacha consiga ponerse en buenas". Once días después, sigue diciendo Aguilar y Marocho, D. Juan Álvarez

---

[3] DÍAZ, *Versión francesa*, t. II, pp. 30-35.

* Cursivas en el original.

llamó a los aventureros de California para que lo ayudaran a conquistar México, ofreciéndoles las minas de Ajuchitlán. El 4 de mayo Díaz Salgado prometió a sus chusmas el saqueo del santuario de Nuestra Señora de Lagos y ocho días después Plutarco saqueó la cofradía del Rosario: *ni Dios ni los santos comían.**

> ¿No será el acomodamiento un injerto impuro que corrompa la revolución? ¿Será prudente volver a los fueros, el sistema prohibitivo y a las levas? ¿Qué hacen uds. a favor de las clases laboriosas? ¿Ha de ser esta república la corte de Roma, de empleados, de soldados y de clérigos?[4]

Ignacio Vallarta pronunció un discurso en Guadalajara el 16 de septiembre en el que se congratuló de que la revolución de Ayutla derrocó la nefanda administración de Santa Anna; había tomado un aspecto imponente, tenía una fisonomía grandiosa que no se parecía a ninguno de nuestros pasados pronunciamientos porque era hija de la crisis. En México existía, y siempre ha existido, tan absurda división de la propiedad territorial que mientras una persona, una clase o una corporación poseía inmensos terrenos, la mayor parte de los mexicanos carecía de un palmo de tierra. En México existía, y siempre había existido, la amortización de los capitales que mataban de hambre a los pueblos. Propugnó la democracia porque predicaba la igualdad ante la ley y destruía fueros absurdos, aceptaba los principios de la escuela económica liberal. La demo-

---

* Cursivas en el original.

[4] GARCÍA, *La revolución*, pp. 68-70, 84, 123, 130 y 146 y AGUILAR y MAROCHO, *La familia enferma*, pp. 30-31.

cracia era el evangelio de los gobiernos, la exigencia de la civilización, el porvenir político del mundo, "el símbolo de la fe que profesa la revolución de 1855". El partido conservador era un viejo impotente que sólo sabía recordar un pasado que no volvería, el republicano un joven que tenía fe en el porvenir.[5]

Ponciano Arriaga escribió desde Monterrey el 11 de octubre a Doblado rechazando las especies de que esos pueblos intentaban anexarse a Estados Unidos. Mientras tanto Juárez, recién nombrado ministro de Justicia, escribía el 12 de octubre a Doblado que había tanto que reformar en el ramo que se le había encomendado "como en todos los restantes".[6]

El nuevo ministro de Estados Unidos, John Forsyth presentó sus credenciales el 23 de octubre, protestando no mezclarse para nada en la política interior, para inspirar plena confianza al gobierno mexicano.[7]

Rafael Martínez de la Torre escribió el 24 de octubre a Doblado que Juárez le pareció un hombre bastante circunspecto.

> Y, si hemos de creer a su conversación vaga y general, no nos dará muchas leyes, sino las puramente precisas y consultando siempre el interés general, sin marcar en sus disposiciones el espíritu de partido que tan funesto ha sido para nuestra pobre patria.[8]

---

[5] VALLARTA, *Vallarta en la Reforma*, pp. 141-148.
[6] GARCÍA, *La revolución*, pp. 237-238.
[7] ESQUIVEL OBREGÓN, *Apuntes*, IV, p. 543.
[8] GARCÍA, *La revolución*, p. 251.

Escasamente un mes después Juárez decretó la ley que lleva su nombre; cuatro años después las leyes de Reforma.

Gadsden negó, el 22 de septiembre en la prensa neoyorquina que hubiera un tratado secreto de alianza y protectorado, si bien algunos conservadores le habían sugerido un protectorado americano.[9]

En un discurso de Doblado del 28 de octubre aseguró que la libertad que había prometido la revolución de Ayutla no era libertinaje, impiedad, destrucción de clases e intereses. La revolución se propuso extinguir para siempre el poder dictatorial, reformar los abusos de las clases privilegiadas en el terreno de la legalidad y de la conveniencia, pero sin pasión ni odio, únicamente ponerlas a la categoría del espíritu del siglo y en consonancia con las instituciones verdaderamente liberales.[10]

Juárez en su calidad de ministro de Justicia participó el 16 de noviembre en la distribución anual de premios de San Ildefonso, fue su primer encuentro personal con Sebastián Lerdo de Tejada.[11]

Las cosas no marchaban bien en el gabinete de Comonfort. Melchor Ocampo escribió el 18 de noviembre *Mis quince días de Ministro*, apoyando los nombramientos de Juárez y de Prieto, que admitió Comonfort; resistió el de José María Lafragua porque Comonfort deseaba que hubiera una mitad de puros (más activos e impacientes) y otra de moderados (más cuerdos y más mañosos, negligentes y tímidos).

[9] CALLAHAN, *Foreign*, p. 234.
[10] SALAZAR y GARCÍA, "Manuel Doblado", p. 256.
[11] KNAPP, *The Life of Sebastian Lerdo de Tejada*, p. 27.

Ocampo era "decididamente puro", como lo llamó Comonfort. Aunque los moderados debían ser el eslabón entre puros y moderados, en la práctica eran "conservadores más despiertos", porque consideraban las reformas inoportunas o inmaturas, si las intentaban sólo lo hacían a medias e imperfectamente. Como él creía que la revolución de Ayutla sería a la Quinet, Comonfort le replicó que esas doctrinas habían perdido a Europa; él, en vez de contestar que Europa no estaba perdida, ni eran idénticas las doctrinas de Quinet y las de Cabet, Prud'homme, Louis Blanc, se contentó con repetir: "yo no soy propio para transacciones". Manifestó una gratitud perenne a Juárez y a Prieto, más cordialmente para Juárez, y quienes se resignaron a ayudarlo porque Álvarez era el presidente. Juárez le dijo cosas que los enternecieron y le cortaron la palabra. Pidió que se dividieran las hipotecas de las fincas rústicas, de modo que pudieran partirse en lotes accesibles a pequeñas fortunas, para que la propiedad y el capital agrícola no estuvieran en diversas manos.[12]

Comonfort escribió a Doblado, un día después, que estaba convencido que una libertad prudente y moderada era lo único que podía sistematizar la marcha de la República, víctima hasta entonces de exageraciones y de abusos. Manuel López escribió a Doblado el 21 de ese mes de noviembre que salía para Jalapa porque ninguna gente decente podía soportar el actual orden de cosas, sólo los muy léperos podían avenirse a esa situación de robos y arbitrariedades que estaban cometiendo el presidente, sus ministros y

[12] *Testimonios de Melchor Ocampo*, pp. 65, 69, 71-72, 76-79, 85-86 y 88.

los agiotistas. Doblado coincidió con esa crítica en un Manifiesto contra Comonfort, porque pretendía establecer el protestantismo.[13]

Rejón rechazó desde el 25 de mayo de 1824 la supresión del fuero al clero y a los militares, porque a éstos se quitarían el aliciente más poderoso.[14] Bulnes, empeñado en regatear méritos a Juárez, escribió que el levantamiento de Zitácuaro de diciembre de 1851 abolió por primera vez los fueros militar y eclesiástico. Más aún, rechazó que Juárez fuera puro, porque Comonfort aprobó su ley.[15] Sin embargo, según Zayas Enríquez, Comonfort aceptó el desafuero de los militares, pero para no comprometer su popularidad se ausentó oportunamente, con cualquier pretexto, y no concurrió a la junta de ministros en que se aprobó.[16]

El artículo 42 de esa ley suprimió los tribunales especiales, excepto los eclesiásticos y los militares. Los primeros cesarían de conocer en los negocios civiles y continuarían conociendo de los delitos comunes de los individuos de su fuero, mientras se expedía una ley que arreglara ese punto. Los tribunales militares dejarían de conocer los negocios civiles, conocerían sólo de los delitos puramente militares o mixtos de los individuos sujetos al fuero de guerra. Esas disposiciones eran generales para toda la República, los Estados no podrían variarlas o modificarlas. El artículo 44 dispuso que el fuero eclesiástico era renunciable en los de-

---

13 GARCÍA, *La Revolución*, pp. 52 y 54 y ZAMACOIS, *Historia*, t. XIV, p. 130.

14 ECHÁNOVE TRUJILLO, *La vida*, p. 17.

15 BULNES, *Juárez y las revoluciones*, pp. 125 y 200.

16 ZAYAS ENRÍQUEZ, *Benito Juárez*, p. 93.

litos comunes.[17] Esta ley fue obra del campechano liberal moderado Pedro Escudero y Echánove.[18]

Juárez envió dos ejemplares de esta ley el 24 de noviembre al arzobispo de México Lázaro de la Garza, quien al día siguiente la sometió a su cabildo, éste el 26 de ese mes consideró atentatorios a los derechos de la Iglesia los artículos 42, 44 y el 4º de los transitorios sobre los tribunales eclesiásticos. El arzobispo contestó el 27 a Juárez contra los artículos señalados por su cabildo, en nombre propio, y de sus obispos sufragáneos y de su clero. La renuncia de los clérigos a su fuero era nula. Cierto de la verdadera religiosidad y de su amor y respeto a la Santa Sede y al romano pontífice, esperaba que mandara ese asunto a Roma. Juárez le contestó el 30 de ese mes que el presidente le ordenó que le contestara que antes de sancionar esa ley tuvo presentes las razones que apoyaban sus protestas, pero por otras más poderosas estaba resuelto a ejecutar esas medidas. Esa ley en manera alguna tocaba puntos de religión, sólo restablecía la igualdad de derechos desnivelada por gracia de los soberanos que consultaron tiempos y circunstancias. El presidente se prometió acatar a la autoridad suprema de la nación. El arzobispo contestó a Juárez el primero de diciembre que le indicó que ese asunto pasase al Romano Pontífice no para sujetar a su jurisdicción la de la Nación, sino para que le diera la libertad de que carecía para "prescindir de las leyes insinuadas y del juramento". Juárez respondió al arzobispo tres días después que estaba firmemente resuelto a llevar a efecto esa ley. Al día

[17] GONZÁLEZ NAVARRO, *Historia documental*, t. II, p. 266.
[18] CHÁVEZ, *Benito Juárez*, p. 21.

siguiente, el 4 de diciembre, el arzobispo insistió ante Juárez en el argumento de que en nada degradaba la dignidad de la nación si ese asunto pasaba al romano pontífice.[19]

Munguía protestó el 30 de noviembre contra la ley Juárez, por la incontestable superioridad que tenía la ley de Dios sobre la humana. Con la derogación del fuero de los eclesiásticos serían arrastrados a los tribunales civiles, estarían en las cárceles públicas, el ministerio sacerdotal sufriría un vilipendio absoluto. Protestó contra los artículos 42 y 44 de esa ley, pues ningún eclesiástico podía renunciar canónicamente a su fuero ni en lo civil ni en lo criminal; toda renuncia que hiciera era nula, el que la hiciera quedaría sujeto a las penas canónicas impuestas a los contraventores. Según Munguía el fuero estaba apoyado en el derecho divino, natural y positivo. Aunque el bien quisiera que los eclesiásticos huyeran todo lo posible de los negocios políticos, ningún canon prohibiría a los clérigos seculares mezclarse en política, ni mucho menos que eso fuera un delito que debiera castigarse ejemplarmente.[20]

Juárez contestó la protesta de Munguía el 5 de diciembre de que la supresión del fuero en materia civil no era del resorte del supremo gobierno de la nación, sin previo acuerdo del sumo pontífice. Salvada su responsabilidad no desobedecía esa ley.

Munguía insistió ante Juárez como obispo y como ciudadano el 8 de diciembre la comunicación anterior de Juárez, pidiéndole que suspendiera la ejecución de los artículos protestados.[21]

---

[19] JUÁREZ, *Documentos*, t. 2, pp. 78-80.

[20] MUNGUÍA, *Defensa*, t. I, pp. 11, 15 y 446, nota *ii*; t. II, p. 39.

[21] JUÁREZ, *Documentos*, t. 2, pp. 88-89.

El obispo de San Luis Potosí escribió a Juárez el 5 de diciembre que sabía que debía obedecer a la autoridad, pero también que era menester obedecer a Dios antes que a los hombres, por eso protestaba contra los artículos 42 y 44 y el 4º transitorio. Confiaba en su "notorio catolicismo" para liberar a la Iglesia de esa amargura.

Benito Juárez presentó su renuncia el 6 de diciembre al ministro de Relaciones, recordando que ya lo había hecho el 21 de octubre en Cuernavaca. Al día siguiente en presencia de Ignacio Comonfort y Guillermo Prieto lo invitaron a desistirse de su renuncia, Prieto también renunciaría si lo hacía Juárez. Finalmente el presidente interino Juan Álvarez aceptó la renuncia de Juárez el 9 de diciembre, no sin elogiar su patriotismo, talento, probidad, sabiduría, deferencia y abnegación.

Pero antes, el 7 de diciembre, el obispo de Guadalajara protestó contra esa ley, contraria no sólo a las monarquías, sino a las Repúblicas (Génova, Venecia, Luca, Ragusa y otras). El propio D'Alambert, comentando a Montesquieu, escribió que no debía buscarse "una igualdad extremada, absoluta y por consiguiente quimérica, sino aquel feliz equilibrio que hace a todos los ciudadanos igualmente sometidos a las leyes e igualmente interesados a observarlas".[22]

El obispo de Puebla Pelagio A. de Labastida y Dávalos protestó contra esta ley

> La Iglesia es una sociedad soberana e independiente y bajo este respecto es preciso convenir en que sus relaciones con las

[22] JUÁREZ, *Documentos*, t. 2, pp. 83-88.

> otras sociedades o estados deben normarse por los principios del derecho consuetudinario [...] todos no hay duda, están de acuerdo en esto y convendrán al mismo tiempo que el fuero eclesiástico, muy diferente del militar, que parece ha querido igualar, lo tiene el sacerdocio, el ministerio católico, no por un derecho o gracia, o favor otorgado por el poder civil, sino en virtud de un derecho preexistente, superior a la autoridad temporal que preside a la sociedad y a la legislación civil.[23]

La prensa liberal aclamó esta ley, pese a sus fallas, como una realización más de las promesas revolucionarias; la conservadora la fustigó, si bien hubo un acuerdo general de la prensa por la creación del Tribunal Superior del Distrito de México, tribunal que la prensa había pedido con insistencia.

Los magistrados de la Suprema Corte de Justicia protestaron el 24 de noviembre, tanto por razones personales, se sentían insultados, lo ratificaron el 13 de diciembre, porque esa ley los incluía en el artículo primero del Plan de Ayutla. La protesta jurídica se apoyaba en una larga tradición que aseguraba a la magistratura inamovilidad e independencia, que Santa Anna violó en su última administración. También se criticó que se elaboró en el más absoluto secreto. Además, redujo a la Suprema Corte a simple administradora. No era democrática, revolucionaria ni reformadora. Sin embargo, el poner a la Suprema Corte de Justicia al servicio de la revolución de Ayutla le impidió ser retrógrada. El gobierno destituyó a los magistrados protestarios y nombró nuevos magistrados. La dic-

[23] VILLEGAS REVUELTAS, *El liberalismo moderado*, p. 88.

tadura de Santa Anna era opresora, "esta es la dictadura libertadora".[24]

La Iglesia, según *El Monitor Republicano*, basado en el rumor de que al arzobispo había ordenado la desobediencia civil, escribió que se había prostituido, se había convertido en conspirador, pidió la aplicación del artículo primero del Plan de Ayutla. *La Cruz*, por el contrario se empeñó, a partir del 29 de noviembre en comprobar que el fuero eclesiástico y el militar no eran un privilegio, sino un derecho que reconocían la tradición y la jurisprudencia. *La Verdad* acusó al gobierno de no tener espíritu religioso, de despojar a la Iglesia de derechos vigentes desde Constantino y, por tanto, irrevocables. Incluso emitió la hipótesis de que al arzobispo podía despojar al presidente, porque a San Pedro se había dado toda "potestad en el cielo y en la tierra". *La sociedad* acusó al gobierno de tiránico y despótico. *La espada de don Simplicio* advirtió: "El que al cielo escupe a la cara le cae la saliva". *La Cruz* identificó a la Iglesia y a la religión y llamó al pueblo a su defensa. El Tribunal de Comercio y el de Minería protestaron contra los artículos que afectaban sus intereses económicos, que prestaban a la sociedad importantes servicios, justificaron la abolición del fuero de los eclesiásticos y militares. *Le Trait d'Union* criticó como una enorme falta el "ataque a la clase más productiva del sistema económico". Comonfort denunció esa ley como intempestiva, malvenida y provocadora. Prieto la denunció por débil e incompleta y provocadora y defendió los intereses del comercio. Según

---

[24] JUÁREZ, *Documentos*, t. 2, pp. 104-112.

La Patria, si el pueblo no estaba preparado para reformas radicales que chocaban con los usos y costumbres establecidos, con las creencias y hasta con las preocupaciones, en vez de producir bienes violentaban funestas reacciones.

Juan Bautista Morales, ministro jubilado de la Suprema Corte de Justicia, escribió en diciembre de 1855 en un periódico que esta ley concedió a los eclesiásticos en el artículo 42 un derecho que no tenían porque no gozaban de fuero en los negocios comunes. Se apoyó en un detallado estudio de una real orden del 25 de octubre de 1755; todo el mal estaba en que Juárez dijo que el fuero eclesiástico podía renunciarse. Después de la Edad Media era una verdad demostrada que el fuero eclesiástico era una liberalidad de las potestades temporales, así lo aseguraban los reyes y los autores más ultramontanos. El pontífice no era superior a los príncipes y a los reyes en asuntos temporales, era una anomalía monstruosa que tuvieran que consultar a una autoridad extranjera, el papa.[25]

Doblado se rebeló el 27 de noviembre en Guanajuato contra Juan Álvarez contra la ley Juárez, enarbolando la bandera de Religión y Fueros. La rebelión terminó el 26 de diciembre, convencido por Manuel Siliceo y Comonfort, y vencido por Santos Degollado.[26] Siliceo escribió el 24 de noviembre a Doblado que él era partidario de un progreso sólido y ordenado.[27]

El 27 de noviembre Álvarez renunció a la presidencia en favor de Comonfort, estipulando que la legislación que

---

[25] JUÁREZ, *Documentos*, t. 2, pp. 90-104.
[26] GUZMÁN GALARZA, *Documentos*, t. I, p. 28.
[27] GARCÍA, *Los gobiernos*, p. 59.

inició durante su breve permanencia en el poder se conservara inviolablemente, por esa razón los moderados convencieron a Doblado que Religión y Fueros no era un pasaporte al poder. El apoyo que Comonfort prestó a esa ley sorprendió a muchos, algunos denunciaron que se hizo sin su consentimiento, Juárez desmintió esa versión porque tenía el consentimiento previo de Comonfort. Esa ley, redactada de prisa, era imperfecta, Juárez era el primero en reconocerlo. Comonfort nombró a Juárez gobernador de Oaxaca.[28]

Salado Álvarez imaginó un debate entre el arzobispo de México y Comonfort sobre esta ley. El arzobispo partía de que el clero era una potencia libre dentro de otra inferior, de la exterritorialidad de las embajadas, de la inmunidad de los diplomáticos. Como el clero era un súbdito del papa no podía ser juzgado por los tribunales seculares.[29]

Regis Planchet vio en la Ley Juárez un instrumento de odio para arrastrar al clero a los tribunales civiles bajo cualquier pretexto, para desconceptuarlo ante el público.[30] José Vasconcelos justificó el levantamiento de Antonio Haro y Tamariz.[31] Según Walter V. Scholes en cierto sentido la Ley Juárez era anticlerical, pero fundamentalmente lo que querían los hombres, como Dublán, que ayudaron a Juárez a redactarla, era la igualdad ante la ley. Si Juárez sólo hubiera querido privar al clero de sus privilegios no habría dicho más tarde que era incompleta.[32] En efecto, dos jóvenes oaxa-

[28] ROEDER, *Juárez*, t. I, pp. 171-174.
[29] SALADO ÁLVAREZ, *Episodios*, vol. 3, p. 56.
[30] PLANCHET, *La cuestión*, p. 39.
[31] VASCONCELOS, *Apuntes*, p. 95.
[32] SCHOLES, "El liberalismo reformista", p. 345.

queños ayudaron a Juárez a redactar esta ley, Manuel Dublán e Ignacio Mariscal.* Ya siendo presidente Juárez señaló que esa ley fue la chispa que produjo la conflagración de la Reforma, según Hamnett lo hizo para disociarse de Comonfort. En opinión de ese autor esa ley en el momento de su promulgación fue moderada, si no conciliatoria, aun así los obispos la interpretaron de manera diferente.[33] Sin embargo, si se recuerda el debate periodístico, las rebeliones militares y los informes diplomáticos, no se puede aceptar que haya sido conciliatoria "en ese momento".

Sin embargo, según José Fuentes Mares esa ley que en su día provocó un escándalo, y que los neoconservadores señalan todavía como una norma terrible dista de merecer tamaña distinción, era absolutamente moderada, a imagen y semejanza de su autor, las leyes de Reforma sí eran revolucionarias, pero era tal la cerrazón de mollera de los altos dignatarios de la Iglesia que bastó para que proliferaran los disturbios aquí y allá.[34] Fuentes Mares a veces imitó a Bulnes en su papel de *enfant terrible*. Según Moreno Cruz esa ley fue una aportación muy importante a la vida institucional del país: Juárez contestó el 30 de noviembre al arzobispo que en manera alguna tocaba el punto religioso.[35] Silvestre Villegas Revueltas coincide con esta opinión.[36] También para Reyes Heróles esa ley fue moderada e incompleta.[37]

---

* Según otras fuentes su asesor fue Escudero y Echánove.

[33] HAMNETT, *Juárez*, p. 96.

[34] FUENTES MARES, *Juárez*, p. 64.

[35] MORENO CRUZ, *Juárez jurista*, p. 18.

[36] VILLEGAS REVUELTAS, *El liberalismo moderado*, p. 91.

[37] REYES HEROLES, *El liberalismo mexicano*, t. II, p. 435.

Cuando todavía se discutía la Ley Juárez, en diciembre de 1855, se publicó el Plan Definitivamente Regenerador proclamado en el Llano del Rodeo, que aclamó como emperador a don Agustín de Iturbide, el mayor, caso que éste no aceptara a don Antonio Haro y Tamariz, y si este tampoco aceptaba al que eligieran las Cortes que se convocarían con tal fin. Dispuso que todos los mexicanos por nacimiento o por adopción eran ciudadanos del imperio con opción a los cargos públicos, según sus méritos y virtudes, sin distinción alguna de razas o clases. Si el emperador era soltero contraería matrimonio con mexicana directamente "procedente de la raza originaria indígena".[38]

Alexis de Gabriac informó a su gobierno, el primero de diciembre de 1855, que el gobierno provisional había decidido salir de la inactividad que se le reprochaba, si bien lo hizo con leyes que parecían ajenas a sus atribuciones y provocaron un escándalo general. La primera de ellas era la de administración de justicia, que abrogó las mejoras que había establecido la de Lares de enero de 1853.

> La ley de su sucesor, Juárez, que abroga todas estas mejoras, es una maraña de huecas teorías y de imprudencias que no tienen perdón [...] La abolición de los fueros eclesiásticos constituye un acto de temeridad incalculable, tratándose de un gobierno cuya debilidad, inercia y desórdenes van o deben ir infaliblemente a la ruina. Luchar contra un enemigo tan poderoso como el clero, sin poseer el poder suficiente para contenerlo o para vencerlo, es una locura. La Ley Juárez, publicada hace cuatro días, ha provocado inmediatamente por parte del

---

[38] *Boletín Secretaría de Gobernación*, t. III, 13, p. 289.

arzobispado y de su cabildo metropolitano, una protesta breve pero definitiva [...] Esta protesta publicada ayer, y de la que incluyo aquí copia, ha producido una profunda conmoción. Algunos energúmenos hablaban de la expulsión del arzobispo, pero ¿con qué tropas? [...] La respuesta de Juárez sería más o menos aceptable bajo una administración vigorosa y con un pueblo más civilizado, menos supersticioso que éste [...] Como complemento de estos deplorables efectos provocados por esta ley hay que añadir que contra ella protestó toda la Suprema Corte de Justicia, por lo que esta fue reemplazada por nuevos miembros, entre los cuales se encuentra Ceballos, su antiguo presidente [...]

¿Qué pensar de Comonfort que, habiéndose hecho considerar siempre como moderado, se asocia a todos estos actos insensatos o intempestivos del gobierno radical? Parece que está fuertemente disgustado y que quiere retirarse, según me ha dicho Lafragua, su íntimo amigo. Sin embargo, pienso mas bien en caída que en retirada.[39]

José López de Uraga escribió al día siguiente de este informe a Antonio Mares Velázquez, que deseaba una libertad racional y moderada, pero se opondría al despotismo militar de Santa Anna "y al demagógico y grosero de Álvarez". Montes Velázquez y Tomás Mejía lanzaron una proclama el 2 de diciembre, en Tolimán, se esforzaban por salvar el clero que no tenía ni los derechos del ciudadano; a la Iglesia, cuyos bienes pertenecían al pobre, estaban amenazado(s); al ejército destruido y aniquilado. Salvarían al propietario cuyos bienes no tenían garantías, al humillado artesano con la presencia en la capital de la República.

[39] DÍAZ, *Versión francesa*, vol. I, pp. 233-235.

"[...] de esa horda soez, presuntuosa e inmoral que la debilidad de unos cuantos ha dejado vomitar sobre México, de las montañas del sur y que amenaza su vida y el honor de sus mujeres e hijas".[40]

Manuel Siliceo insistió el 13 de diciembre con Doblado en su deseo de un progreso "gradual y posible".[41] Seis días después el obispo Labastida y Dávalos pidió a los vecinos de Zacapoaxtla que se mantuvieran en paz, y al cura de esa localidad que se alejara de las revueltas ajenas a su ministerio, ese cura rechazó la petición de su superior.[42] Juan Álvarez escribió a Doblado el 20 de ese mes que pobre había entrado a la presidencia y pobre salía de ella, trabajaba desde su tierna infancia, sabía manejar el arado para sostener a su familia sin necesidad de los puestos públicos, donde otros se enriquecían "con ultraje de la orfandad y de la miseria".[43] Álvarez exageraba su pobreza, después de todo era el dueño de la hacienda La Providencia.

Ignacio Ramírez escribió en el primer número de *Don Simplicio* que se conservaban en todo su vigor los diez mandamientos, excepto el 7º porque el que no cultivara un terreno no podría llamarlo suyo, aunque todos los escribanos le autorizaran las escrituras.[44] Por otro lado, disgustaron a Zamacois los desmanes y desenfreno de los soldados del sur. Luis de la Rosa pidió de una manera muy comedida al obispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos la conveniencia de que separara a Francisco Javier Mi-

[40] GARCÍA, *Los gobiernos*, pp. 84 y 86.
[41] GARCÍA, *Los gobiernos*, p. 136.
[42] VIGIL, "La Reforma", p. 101.
[43] GARCÍA, *Los gobiernos*, p. 155.
[44] REYES HEROLES, *El liberalismo mexicano*, t. III, p. 656.

randa, cura por algún tiempo del sagrario de Puebla, de esa ciudad para desvanecer las sospechas de que intentaba trastornar el orden público. Aunque el obispo envió a Miranda a la ciudad de México, de cualquier modo fue aprehendido acusado de promover una rebelión contra el gobierno.[45]

Pedro Dionisio de la Garza y Garza publicó en Monterrey el opúsculo *Cuestiones del Día sobre el fuero eclesiástico,* que *El siglo XIX* reprodujo el 28 de diciembre de 1855; el 2 y el 23 de enero; el 13 y el 25 de febrero, y el 24 de marzo de 1856. *La Sociedad* se burló de ese "grotesco opúsculo". La argumentación liberal se podía resumir así: "Igualdad ante la ley como ante Dios".[46]

Para concluir este tema podemos adelantar que en la sesión del 15 de abril de 1856, José María Mata aseguró que el principio consignado en la Ley Juárez era un gran paso hacia la igualdad social, por la preponderancia de los eclesiásticos y de los militares. Sin ese principio la democracia sería imposible.

En la sesión del 21 de abril estaban poblados los escaños del Congreso y desde temprano había más de 90 diputados y muchos espectadores en las galerías. La comisión de Justicia aprobó la Ley Juárez. Eulogio Barrera, miembro de la comisión, estaba de acuerdo en la parte resolutiva, no en la expositiva en algunos puntos, sobre todo en la facultad revisora del Congreso. Esa ley era enteramente provisional e interina, las materias que tocaba podía resolverlas la Constitución, debía sancionarla el Congreso "como la gran con-

[45] ZAMACOIS, *Historia*, t. XIV, pp. 107 y 118.
[46] MCGOWAN, *Prensa y poder*, p. 26.

quista de la revolución, deseada y anhelada por el pueblo". Marcelino Castañeda, en cambio, opinó contra el dictamen porque era precipitado, pues resolver esas cuestiones no era propio de un gobierno provisional, tanto más cuanto que la Constitución legítima era la de 1824, quería que se emplazara para su debido tiempo. El Plan de Ayutla no podía anular las prácticas reglamentarias ni anular el reglamento de debates. Pidió que el asunto volviera a la comisión. Raquel Jaquez pidió que se suspendiera el debate hasta que se discutiera la Constitución. La Ley Juárez había introducido reformas conformes al espíritu de la revolución de Ayutla, pero tenía grandes errores, según Zarco no los enunció. Como esa ley era transitoria, su aprobación por la asamblea no le daría más fuerza ni más prestigio.

José Antonio Gamboa se opuso a la proposición suspensiva, desechada casi por unanimidad. Ignacio Mariscal, individuo de la comisión, señaló que el gran inconveniente de que el Congreso pudiera modificar los actos del gobierno consistía en que así legislaba en los mismos puntos que el Ejecutivo, así existían dos legisladores con igual suma de facultades resultando leyes acaso contradictorias "una verdadera monstruosidad". Temía que el congreso se convirtiera en poder administrativo, "lo cual sería otra monstruosidad". Respondió a Castañeda que la revisión era prudente porque los fueros sirvieron de pretexto a la reacción. El gobierno provisional no se arrogó facultades ajenas porque las tenía amplísimas por el Plan de Ayutla. Además, la Suprema Corte no podía existir como estaba. En la ley sólo había tres puntos de importancia política la supresión de los fueros, la organización de la Suprema

Corte y la creación del Tribunal Superior del Distrito. Esa ley como obra humana no estaba exenta de defectos, pero era el primer paso para conquistar la igualdad social.

Según Antonio Escudero el dictamen pecaba por exceso porque al consultar la aprobación de los tribunales del Distrito (solo la Constitución resolvería lo que había de ser esa parte de la República), pidió que el dictamen volviera a la comisión. Pero la ley pecaba por defecto porque no suprimía el fuero eclesiástico en materia criminal, sólo amenazó: el fuero era renunciable. La República se alzó contra los fueros estandarte de la reacción, pidió que el dictamen volviese a la comisión. Las reformas de la Ley Juárez parecieron pequeñas a Arriaga, sabía que el pretexto contra esa ley era que no la había ratificado el congreso, pero esa ratificación debía ser tácita. Francisco Zarco calificó de algo utópico el discurso de Arriaga. Además, el Plan de Ayutla no quiso la dictadura ilimitada ni para el bien, por eso sujetó todos los actos del gobierno a la revisión del Congreso.

Francisco Villalobos aprobó la supresión del fuero, pero quiso que se reservara para cuando se tratara de la constitución. Juan Antonio de la Fuente, defendió el dictamen, la revolución de Ayutla no quiso una dictadura limitada, devolvió el poder al pueblo. Era preciso destruir los fueros para redimir al pueblo. La opinión de Arriaga no admitió que fuera inútil la ratificación de la ley.

En la sesión del día siguiente, el 22, Ezequiel Montes, ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, defendió al ilustre general Álvarez del cargo de precipitación por haber expedido esa ley. Se declaró que había lugar a votar por 71 contra 13 votos. Castañeda fracasó en su intento de dividir la discusión en partes. Finalmente, la ley Juárez se aprobó por

82 votos contra el de Castañeda, pero Zarco confesó que algunos representantes salieron del salón sin dar su voto.

Antonio Escudero reconoció el 21 de ese mes que esa ley había reconocido un gran principio, pero la comisión había pecado por defecto al no suprimir el fuero eclesiástico en materia criminal. Antonio Aguado calificó al día siguiente de erradas doctrinas la pretensión de que los fueros del clero eran de origen divino. Vicente López defendió que el clero no necesitaba privilegios que desequilibraban a una sociedad y tendían a que se apartara de su carácter sagrado, sobreponiéndose a las demás clases. Marcelino Castañeda fue el único que su opuso a la aprobación de esa ley, porque en la cuestión de los fueros había que atender "[...] a las convicciones, a los deseos, a los hábitos, a las creencias de gran parte del pueblo [...] la igualdad se deriva del cristianismo, cuyos puros principios ensalzó con entusiasmo".

Zarco le respondió

> ¡No más fueros!, ¡no más privilegios!, ¡no más escenciones!, ¡igualdad para todos los ciudadanos!, ¡soberanía perfecta del poder temporal! ¡Justicia para todos! ¡El país debe felicitarse de este resultado y la asamblea ha dado un gran paso, que avivara las esperanzas que inspira a amigos de la verdadera democracia.[47,*]

[47] ZARCO, *Historia,* t. I, pp. 137-138, 171, 176-178 y 181-184; pp. 116-123 y 126-128.

* La edición de 1857 se cita en dos volúmenes, la de 1956 en uno.

REFERENCIAS

AGUILAR Y MAROCHO, Ignacio

La familia enferma, México, Jus, 1969.

BULNES, Francisco

Juárez y las revoluciones de Ayutla y de Reforma, México, Murguía, 1905.

CALLAHAN, James Morton

American Foreign Policy in Mexican Relations, Nueva York, Macmillan, 1932.

CHÁVEZ, Ezequiel Adeodato

Benito Juárez: estadista mexicano, 21 de marzo de 1806-1818 de julio de 1877, México, Jus, 1958.

DÍAZ LÓPEZ, Lilia

Versión francesa de México: informes económicos, 1851-1867, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1974, 2 tomos.

ECHÁNOVE TRUJILLO, Carlos Alberto

La vida pasional e inquieta de don Crecencio Rejón [...] *Con una carta de don Alberto María Carreño*, México, El Colegio de México, 1941.

ESQUIVEL OBREGÓN, Toribio

Apuntes para la historia del derecho en México, t. IV, México, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1948.

FUENTES MARES, José

Juárez y los Estados Unidos, México, Libro Mex, 1960.

GARCÍA, Genaro

La revolución de Ayutla según el archivo del general Doblado, México, Ch. Bouret, 1909.

Los gobiernos de Álvarez y Comonfort según el archivo del general Doblado, México, Ch. Bouret, 1910.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés

Historia documental de México II, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

GUZMÁN GALARZA, Mario V.

Documentos básicos de la Reforma, 1854-1875, t. I, México, Partido Revolucionario Institucional, 1982.

HAMNETT, Brian R.

Juárez, Nueva York, Longman, 1997.

JUÁREZ, Benito Pablo

Documentos, discursos y correspondencia, selección y notas de Jorge L. Tamayo, México, Libros de México, 1972, vol. 2.

KNAPP, Frank Averill

The Life of Sebastian Lerdo de Tejada, 1823-1889: A Study of Influence and Obscurity, Austin, University of Texas, 1951.

MCGOWAN, Gerald Louis

Prensa y poder en la Revolución de Ayutla, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1978.

MORENO CRUZ, Everardo

Juárez jurista, México, Porrúa, 1972.

MUNGUÍA, Clemente de Jesús

Defensa eclesiástica en el Obispado de Michoacán desde fines de 1855 hasta principios de 1858 [...] México, Vicente Segura, 1858, 2 tomos.

PLANCHET, Regis

La cuestión religiosa en México: o sea, vida de Benito Juárez, Roma, Desclée, Lefebvre, 1906.

REYES HEROLES, Jesús

El liberalismo mexicano: la sociedad fluctuante, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958, t. II.

El liberalismo mexicano: la integración de las ideas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961, t. III.

ROEDER, Ralph

Juárez y su México, México, Talleres de Impresión de Estampillas y Valores, 1958, t. I.

SALADO ÁLVAREZ, Victoriano

Episodios nacionales. Santa Anna. La reforma. La intervención. El imperio, vol. 3, *El Golpe de Estado*, México, Málaga, 1945.

SALAZAR Y GARCÍA, José Arturo

"Manuel Doblado en la revolución de Ayutla", en *Guanajuato evolución social y política*, José Arturo Salazar y García (coord.), León, El Colegio del Bajío, 1988.

SCHOLES, Walter V.

"El liberalismo reformista", en *Historia Mexicana*, II:3(7) (ene.-mar. 1953), pp. 343-352.

Testimonios

Testimonios de Melchor Ocampo, México, 1972, Año de Juárez.

VALLARTA, Ignacio Luis

Vallarta en la reforma, prólogo y selección de Moisés González Navarro. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1956.

VASCONCELOS, José

Apuntes para la historia de México, México, Filosófica, 1943.

VIGIL, José María

"La Reforma", en *México a través de los siglos,* México, Ballescá [s.f.], vol. 5.

VILLEGAS REVUELTAS, Silvestre

El liberalismo moderado en México, 1852-1864, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

ZAMACOIS, Niceto de

Historia de Mejico: desde sus tiempos más remotos hasta nuestros días [...], Barcelona, J. F. Parres, 1880, t. XIV.

ZARCO, Francisco

Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857 [...], México, La Ciencia Jurídica, 1898, t. I.

ZAYAS ENRÍQUEZ, Rafael de

Benito Juárez, su vida-su obra, biografía que obtuvo el premio en el concurso literario abierto por la Comisión Nacional del Centenario de Juárez, México, Viuda de F. Díaz de León, 1906.

ALFONSO L. HERRERA: CONTROVERSIA Y DEBATES DURANTE EL INICIO DE LA BIOLOGÍA EN MÉXICO

Consuelo Cuevas Cardona
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
Ismael Ledesma Mateos
Universidad Nacional Autónoma de México-Iztacala

La biología se constituye como ciencia durante la segunda mitad del siglo XIX cuando se construyeron y desarrollaron las teorías fundamentales que llegaron a convertirse en sus primeros paradigmas y que permitieron dar respuesta a problemas fundamentales para la explicación de los fenómenos de la vida: las teorías celular, planteada por Schleiden y Schwann (1838), la de homeostasis de Bernard (1856-1878), la de la evolución de Darwin (1859) y la de la herencia de Mendel (1866), reformulada por Correns, Tschermack y De Vries (1900).[1]

Ahora bien, el surgimiento y la difusión de la biología como nueva disciplina, tuvo sus propias peculiaridades en diferentes partes del mundo. Joseph Caron, quien hizo un

Fecha de recepción: 11 de enero de 2005
Fecha de aceptación: 22 de abril de 2005

[1] LEDESMA-MATEOS, *Historia de la Biología*, pp. 6-24.

estudio historiográfico de lo ocurrido en Francia, Alemania, Inglaterra y Estados Unidos, sugiere que para identificar su establecimiento es necesario: *a*) documentar la existencia del contenido científico distinto al de la historia natural, *b*) mostrar evidencias de que hubo debates en torno de la existencia y los postulados de la nueva ciencia y *c*) exponer los procesos sociales que llevaron a su institucionalización.[2] Uno de nosotros ha hecho un prolijo recuento del primer aspecto, al mostrar cómo ocurrió la introducción de los diferentes paradigmas de la biología en México,[3] y también ha hecho estudios respecto al tercero.[4] Este artículo se centra en los debates que se dieron en torno del surgimiento de la nueva ciencia en el país. Se tratará de demostrar que Alfonso Luis Herrera introdujo la disciplina en México y sentó los cimientos de su posterior institucionalización.

LA BIOLOGÍA A DEBATE

A principios del siglo XX había en México una comunidad consolidada de naturalistas. Desde 1868 se había formado la Sociedad Mexicana de Historia Natural, enfocada al estudio de zoología, botánica, geología, paleontología y mineralogía. Muchos de sus socios eran ya científicos profesionales que laboraban en distintas instituciones: el Museo Nacional, la Comisión Geográfico-Exploradora, el Obser-

---

[2] CARON, "Biology in the Life Sciences", p. 247.

[3] LEDESMA-MATEOS, "La introducción", pp. 201-240.

[4] LEDESMA-MATEOS, "El conflicto"; LEDESMA-MATEOS y BARAHONA, "Alfonso Luis Herrera e Isaac Ochotenera", pp. 635-674, y LEDESMA-MATEOS y BARAHONA, "The Institutionalization of Biology", 285-307.

vatorio Meteorológico y el Instituto Médico Nacional. En cada una de estas instituciones había departamentos de historia natural en los que se realizaban estudios sobre la flora y la fauna del país.[5]

Fue en el Instituto Médico Nacional, centro de investigación dedicado principalmente al estudio de las propiedades medicinales de plantas y animales, en donde se dio uno de los debates en torno del surgimiento de la biología. Esta institución había estado organizada en cinco secciones desde su creación, en 1888, a 1908: de Historia Natural, de Química Analítica, de Fisiología Experimental, de Terapéutica Clínica y de Climatología y Geografía Médica. Los especímenes eran estudiados en cada una de estas secciones para ser identificados y analizados, para aplicar los compuestos encontrados en ellos en animales de laboratorio y, posteriormente, en enfermos hospitalizados, y para realizar estudios sobre la posible influencia del clima en las enfermedades y sobre la localización de endemismos y epidemias en el país. El 30 de diciembre de 1907, la institución dejó de depender de la Secretaría de Fomento para pasar a la de Instrucción Pública y Bellas Artes[6] y a lo largo de 1908 sufrió varios cambios. Uno de ellos fue que la Sección de Fisiología Experimental fue sacada y llevada a un local adjunto de la Inspección de Higiene Escolar, para que se dedicara a realizar medidas antropométricas de

[5] Como ejemplo de estos trabajos pueden revisarse, entre otros artículos: AZUELA BERNAL, "Positivismo", pp. 255-272, AZUELA BERNAL, "El Instituto Médico Nacional", pp. 359-371, GARCÍA MARTÍNEZ, "La Comisión Geográfico Exploradora", pp. 485-555 y SALDAÑA y CUEVAS-CARDONA, "La invención en México", pp. 309-332.

[6] AGN, *IPBA*, c. (c) 130, exp. (e) 41, f. (f) 3, 30 de diciembre de 1907.

niños de ocho a catorce años;[7] otro fue que aumentaron las secciones de Química Industrial y de Farmacología Experimental.[8] A estos cambios se sumó el hecho de que el 7 de octubre de 1908 murió Fernando Altamirano, quien había sido director del instituto desde su fundación. En este clima de cambios y restructuraciones fue que el 9 de marzo de 1909 se nombró a Alfonso L. Herrera jefe profesor interino de la nueva Sección de Biología, con un sueldo de 1 204.50.[9]

La lucha de Herrera por establecer estudios de biología en el país tenía raíces profundas. Desde 1889 había sido nombrado ayudante naturalista en el Museo Nacional,[10] sin embargo, en 1895 lo criticó al escribir "Les musées de L'avenir", un artículo en el que expuso que los museos deberían mostrar al público cuestiones filosóficas importantes acerca de los hechos de la vida y no sólo la clasificación de los organismos en "clases, familias, tribus, géneros, especies, subespecies, variedades, subvariedades, razas o subrazas".[11] Planteó la idea de un museo ideal en el que hubiera cinco salas: la primera, debía tratar acerca de la unidad de la vida; la segunda, de la anatomía y fisiología de los seres vivos; la tercera, exhibiría aspectos de reproducción; la cuarta, de distribución geográfica, y la quinta, de evolución.[12] En otro escrito ese mismo año, criticó acremente la nomenclatura botánica y zoológica y el hecho de

[7] AGN, *IPBA*, c. 132, exp. 3, ff. 1-12, 25 de noviembre de 1909.
[8] AGN, *IPBA*, c. 132, exp. 4, ff. 1-42, 13 de mayo de 1909.
[9] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 33, f. 1, 9 de marzo de 1909.
[10] CUEVAS-CARDONA, *Un científico mexicano*, p. 48.
[11] HERRERA, "Les musées de L'avenir", p. 222.
[12] HERRERA, "Les musées de L'avenir", pp. 247-249.

que muchos estudios de historia natural se dedicaran solamente a la clasificación.[13] Además de su plaza en el Museo Nacional, en 1890 fue nombrado ayudante de la Sección de Historia Natural en el Instituto Médico Nacional y en 1897 profesor de esta materia en la Escuela Normal.[14] En 1899 propuso a la Secretaría de Fomento que se fundara un Instituto Biológico, en el que se hicieran estudios de interés inmediato para la agricultura y, como resultado, en 1900 se le nombró jefe de la Comisión de Parasitología Agrícola.[15] En 1902 logró que la cátedra de historia natural que daba en la Escuela Normal, se convirtiera en cátedra de biología, y escribió el libro de texto para el curso, que se editó en 1904 y fue el primero de esta disciplina publicado en el país.[16] Herrera, sin embargo, necesitaba dedicar más horas a la ciencia que estaba fundando. Su trabajo en la Comisión de Parasitología Agrícola no era lo que él había pensado, por lo que en 1908 escribió a la Dirección General de Enseñanza Normal para solicitar que, "con el fin de perfeccionar los estudios de Biología", se le permitiera abandonar su empleo en la Comisión de Parasitología para consagrarse exclusivamente a ellos, ya que debía dedicarles horas extraordinarias "cuando ya me siento muy fatigado por el desempeño de mis quehaceres oficiales".[17] Unas semanas después se respondió al director de Enseñanza Normal que se había considerado con toda atención

[13] HERRERA, "Hérésies taxinomistes", pp. 13-60.
[14] CESU, *ENAE*, c. 7, exp. 140, f. 3635, s./f.
[15] RIQUELME INDA, "El Profesor Alfonso L. Herrera", CD-ROM.
[16] LEDESMA, "La introducción", p. 211.
[17] AHSEP, Expediente personal de Alfonso L. Herrera, Hi/14, f. 19, 8 de enero de 1908.

la propuesta respectiva y que en caso de utilizar los servicios de Herrera en la esfera de estudios que proponía, no sería en la Escuela Normal para Profesores, sino en algún otro establecimiento dependiente de la Secretaría de Instrucción Pública.[18] Por entonces se suprimió en la educación de los futuros maestros la enseñanza de la biología y otras materias porque "parecieron peligrosas para la juventud y las creencias, y se me compensó la pérdida de mi clase [escribió Herrera], enviándome con mayor sueldo a otra institución".[19] Ésta fue el Instituto Médico Nacional, en donde se abrió la nueva Sección de Biología.

Ángel Gutiérrez, quien en esa fecha era su director, mostró desconcierto y el 3 de abril de 1909 envió una nota al secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes para solicitar "se sirva comunicarme las instrucciones que a bien tenga acerca de cuáles sean los trabajos que debe comenzar a desempeñar el expresado C. Profesor Herrera".[20] Para el 7 de abril, Gutiérrez convocó a una reunión extraordinaria para que los jefes de sección presentaran sus planes. Después de que Herrera mostró los suyos, se suscitó una discusión en la que se planteó que su programa no armonizaba con los de las demás secciones. Uno de los médicos, el doctor Loaeza, expresó que el Instituto Médico Nacional había sido creado para dedicarse "a estudiar el medio en que vivía la raza mexicana, o en otros términos, todo lo que se relacionase con la salud y vida de los habitantes de la

[18] AHSEP, Expediente personal de Alfonso L. Herrera, Hi/14, f. 20, 18 de febrero de 1908.
[19] HERRERA, "La biología en México durante un siglo", 1926, p. 61.
[20] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 33, f. 7, 3 de abril de 1909.

República"[21] y que, por tanto, el programa de Herrera debía regirse por el mismo plan. A esto, el aludido respondió:

> Yo entiendo la biología de un modo enteramente distinto al del señor Loaeza, pues es la ciencia general de la vida y no estudia en consecuencia la vida de los mexicanos, sino toda manifestación de la vida en general, ya se trate de hombres o plantas, insectos u hongos, y aun de esas formas minerales intermedias entre lo que vive y lo que no vive: independientemente por supuesto de la noción de país, límites geográficos, etc. Así, por ejemplo, la obra de biología de Varworn no se refiere a la vida de los alemanes sino a la vida de los seres, y en el texto respectivo que se sigue en la clase de biología de la Escuela Normal, se dice que la biología es la ciencia general de la vida y no una ciencia especial o de aplicaciones prácticas.[22]

Daniel Vergara Lope, quien defendía a Herrera, dijo que al pasar el Instituto Médico Nacional de la Secretaría de Fomento a la de Instrucción Pública y Bellas Artes, Justo Sierra y Ezequiel Chávez, secretario y subsecretario de la segunda secretaría

> [...] expresaron claramente los deseos del Ministerio respecto al Instituto Médico, que eran: modificar el fin actual de éste, en el sentido de ampliar y elevar más aún su esfera de acción, y de un establecimiento de interés puramente local (por decirlo así) creciera hasta transformarse en un Instituto de Ciencias Biológicas, estudiando éstas en general y en sus más elevadas esferas.[23]

[21] AGN, *IPBA*, c. 136, exp. 13, f. 73, 7 de abril de 1909.
[22] AGN, *IPBA*, c. 136, exp. 13, f. 73, 7 de abril de 1909.
[23] AGN, *IPBA*, c 136, exp. 13, f. 73, 7 de abril de 1909. Como se comprobará a lo largo del artículo, detrás de esta afirmación sólo podía estar la influencia de Herrera.

Ángel Gutiérrez afirmó que no veía ninguna razón "para que, como pretenden los señores Vergara Lope y Herrera, se rompa toda relación entre la nueva Sección de Biología y las demás secciones del instituto".[24] Dijo que citaría a otra junta en la que se vería si era posible ponerse de acuerdo.

Sin embargo, unos días después envió una circular a los jefes de sección en la que decía que el presidente de la República, en presencia del secretario de Instrucción Pública, había acordado con él que las labores de la Sección de Biología se aplicarían hasta que él, como director, entregara el proyecto de programa conveniente. Alfonso L. Herrera remitió la circular a Justo Sierra el 17 de abril[25] y Gutiérrez recibió una fuerte amonestación en la que se le decía, entre otras cosas, que "el señor Presidente nunca acuerda con empleados de las Secretarías del Despacho, sino solamente lo hace con los señores ministros respectivos".[26] Gutiérrez salió del Instituto el 1º de mayo de 1909[27] y el mismo día fue sustituido por Adolfo Castañares, quien sólo duró en el puesto hasta el 29 de mayo, fecha en que se nombró a José Terrés[28] quien ocuparía el cargo hasta 1915.

Herrera trabajó como jefe de la Sección de Biología de 1909-1911. El primer año se dedicó al estudio de varias especies de mosquitos y la manera de combatirlos con otros organismos. Retomó un estudio abordado por Fernando Altamirano sobre el coleóptero *Dytiscus*, devorador de larvas del mosquito de Atlapulco, Texcoco, e inició el estu-

---

[24] AGN, *IPBA*, c. 136, exp. 13, f. 73, 7 de abril de 1909.
[25] AGN, *IPBA*, c. 136, exp. 13, f. 103, 17 de abril de 1909.
[26] AGN, *IPBA*, c. 136, exp. 13, f. 104, 19 de abril de 1909.
[27] AGN, *IPBA*, c. 136, exp. 13, f. 66, 1º de mayo de 1909.
[28] AGN, *IPBA*, c. 136, exp. 13, f. 99, 29 de mayo de 1909.

dio de un pez de las islas Barbados llamado "millions"que se suponía atacaba al anófeles.[29] Estudió, asimismo, al *Culex fatigans*, una plaga en la ciudad de México, y a los microorganismos que se encuentran en él.[30] En su proyecto para 1910 propuso preparar un curso superior de biología, redactar una nueva edición de su obra *Nociones de Biología* e investigar acerca de las propiedades físico químicas de las sustancias coloides y sus actividades morfogénicas, ya que "aquellas sustancias intervienen de una manera esencial en los fenómenos biológicos como fermentos o diastasas, como toxinas, como elementos morfogénicos y como entidades evolutivas de primer orden".[31] Estos estudios eran parte de su proyecto para saber cómo fue el origen de la vida por medio de experimentos, interés que lo llevaría a fundar una ciencia a la que llamó plasmogenia. Para que su propuesta se relacionara con las actividades del instituto señaló que "el protoplasma tiene por base los coloides" y

> [...] los metales coloides de Bredigson son importantes remedios que la terapéutica utiliza más ampliamente todavía. Su estudio conduce, por lo dicho, a interesantes resultados para la ciencia abstracta y para las aplicaciones a la medicina, asociándose de esta suerte los fines generales del Instituto, la teoría y la práctica, sin perjudicarse mutuamente.[32]

[29] AGN, *IPBA*, c. 136, exp. 34, f. 20, informe del 30 de junio de 1909.
[30] AGN, *IPBA*, c. 136, exp. 34, ff. 97-100, informe correspondiente a septiembre de 1909.
[31] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 33, ff. 8-11, Proyecto de programa para 1909-1910.
[32] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 33, ff. 8-11, Proyecto de programa para 1909-1910.

A pesar de que dio numerosos argumentos para realizar su trabajo, nunca se le permitió dedicarse a este tipo de investigaciones. En el programa que se realizaría en 1910-1911, Terrés informó que en la Sección de Biología se continuaría el estudio biológico de los mosquitos de la ciudad de México y de sus relaciones con la salubridad, y se haría el estudio histoquímico y descriptivo de las drogas de las plantas señaladas en el programa general.[33]

El 28 de enero de 1911 Herrera solicitó que su plaza del Instituto Médico Nacional se comisionara a la Escuela de Altos Estudios,[34] pero dado que pasaron los meses y no tenía respuesta, buscó el apoyo de Jesús Flores Magón. El 9 de abril siguiente envió una carta de recomendación de éste, con una carta suya y recortes de periódicos europeos en los que se describía la importancia de sus estudios sobre el origen de la vida al entonces secretario de Instrucción Pública, Jorge Vera Estañol. Flores Magón refería que

> [...] hasta ahora nada se ha procurado hacer en favor del Señor Profesor Herrera y siempre se le ha tenido postergado a pesar de que sus estudios sobre la Plasmogenia han tenido resonancia en Europa. Ojalá que tú [le decía a Vera Estañol], con tu cariño por la ciencia y con tu deseo de ayudar a los que realmente valen la pena de ser ayudados, hagas algo en favor de este Señor.[35]

---

[33] AGN, *IPBA*, c. 132, exp. 5, ff. 6-9, Programa de los trabajos del IMN para 1910, 4 de marzo de 1910.

[34] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 34, f. 31, 28 de enero de 1911.

[35] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 34, f. 29, sin fecha. La carta estaba escrita en una hoja con el siguiente membrete: Flores Magón y Zermeño, abogados, 1a. Calle de Gante, núm. 1, México, D. F. Lic. Jesús Flores Magón, Lic. Antonio Zermeño, Lic. Jorge Reed.

Por su parte, Herrera decía en su carta que extraoficialmente sabía que se pensaba nombrarlo profesor libre en la Escuela de Altos Estudios, lo que no resolvía las dificultades con que tropezaba para proseguir sus trabajos, pues no se le concedía el tiempo que necesitaba y se aumentaban sus obligaciones y sus gastos particulares, ya que debería dar conferencias de laboriosa preparación, sin recibir sueldo y sin dejar de concurrir al Instituto Médico. Volvía a solicitar que se le diera una comisión

> [...] en vista de que el Instituto Médico pertenece a la Universidad Nacional y no parecería extraño que uno de sus empleados tuviera una comisión en la Escuela de Altos Estudios [...] que tiene por objeto favorecer las investigaciones originales de los profesores mexicanos que contribuyan con sus humildes esfuerzos al progreso de la ciencia.[36]

Don Alfonso anexaba dos recortes de periódico, uno de la *Société d'études Historiques et scientifiques de l'Oise*, en el que se decía que el 23 de febrero se había reunido la sociedad y se habían comentado elogiosamente sus trabajos y otro, un artículo de Jules Félix, profesor de Hautes Études de l'Université Nouvelle et Internationale de Bruxelles, llamado "La vie des Minéraux. La plasmogenèse et Le Bio Mécanisme universel", en el que hablaba de la plasmogenia como una nueva ciencia. Herrera anexaba estas notas para comprobar "la realidad objetiva de algunos de mis trabajos experimentales, de los hechos indiscutibles que

---

[36] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 34, f. 30, 9 de abril de 1911.

estoy dispuesto a mostrar ante las personas competentes o jurados que se nombren al efecto".[37]

El 13 de mayo de 1911 Porfirio Parra, director de la recién fundada Escuela de Altos Estudios, escribió al subsecretario de Instrucción Pública, Julio García, para comunicarle que él no veía inconveniente alguno en que Herrera fuera comisionado por parte del Instituto Médico a la Escuela de Altos Estudios.[38] A su vez, el rector de la Universidad Nacional, J. Eguía Lis, escribió el 16 de mayo a Jorge Vera Estañol para decir que daba su consentimiento para que don Alfonso diera la clase libre "Relaciones entre la materia activa y la materia inerte"[39] lo que motivó una severa protesta de Herrera quien, repitió, lo que pedía no era una clase libre, sino una comisión para tener el tiempo necesario para sus investigaciones, pues "viéndome obligado a ocupar la mañana en asuntos profesionales y la tarde en labores oficiales en el Instituto Médico, no me queda tiempo para proseguir mis estudios experimentales".[40] En cuanto al nombre que se daba a la clase dijo:

> [...] siento manifestar que es contrario a mis enseñanzas y a lo que aceptan los sabios europeos de más nota, pues no hay una materia activa y una materia inerte, sino una sola materia, desde el punto de vista de la física, de la biología moderna y de las ideas que yo profeso y he sostenido en mis clases, en la Escuela Normal para Profesores, durante algunos años.[41]

---

[37] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 34, f. 30, 9 de abril de 1911.

[38] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 33, f. 18, 13 de mayo de 1911.

[39] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 33, f. 19, 16 de mayo de 1911.

[40] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 33, ff. 20-21, sin fecha.

[41] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 33, ff. 20-21, sin fecha.

Como su postura se sostuvo en numerosas publicaciones y conferencias, para que quedara claro señaló algunos de sus escritos:

> En la primera página de mi obra (*Notions de Biologie et plasmogénie*, traducido por G. Renaudet y publicado en Berlín, 1906) se dice: La vida de la materia es constante, general, perpetua y universal y no el privilegio momentáneo y fugitivo de las plantas y los animales

y

> [...] en la página 49 de mi artículo acerca del error biocéntrico (*Boletín del Comité N. Mexicano de la Alianza Científica Universal*, t. 1, n. 2) digo terminantemente: hay vida donde hay materia, en todo el Universo hay materia, luego en todo hay vida.[42]

El 20 de mayo preguntaron a José Terrés su opinión acerca de la petición hecha por Herrera y el 29 del mismo mes éste señaló que era "completamente inadmisible",[43] opinión que se hizo conocer al aludido. El 8 de junio éste envió una carta al recién nombrado subsecretario de Instrucción Pública, José López Portillo, en la que se quejaba de que, aunque había sido nombrado jefe profesor de biología en el Instituto Médico Nacional lo habían ocupado en "estudios secundarios de botánica y zoología médicas". Y agregaba:

---

[42] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 33, ff. 20-21, sin fecha.

[43] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 34, ff. 22-23, 20 y 29 de mayo de 1911, respectivamente.

> En verdad no recuerdo, en estos momentos, otra situación anormal semejante a la mía, por ejemplo de un profesor de literatura que esté condenado a enseñar nociones de gramática, por dificultades reglamentarias. Me atrevo a indicar por lo tanto, que, si mis escasos méritos son suficientes, se me favorezca nombrándome profesor ordinario de biología en la Escuela Nacional de Altos Estudios, en cuyo caso renunciaré al empleo del Instituto Médico, sin ser beneficiado con aumento de sueldo.[44]

Finalmente, su propuesta no fue aceptada. La Revolución se había iniciado y el país entero entraba a una fase de crisis y reorganización. La Escuela de Altos Estudios, además, estaba apenas en proceso de inicio. Una comisión conformada por entonces para establecer qué cursos era indispensable instituir había declarado:

> La Escuela de Altos Estudios es entre nosotros algo nuevo, desusado e insólito, acerca de lo cual no hay tradiciones que seguir, ni precedentes que tomar en consideración. En su programa caben, sin disonancia, lo mismo las especulaciones más abstractas y generales, que los estudios más concretos y detallados; lo mismo los métodos y las doctrinas de las matemáticas superiores, que los hechos referentes a la vida microbiana, que los detalles de textura de la pulpa nerviosa, que los productos del entendimiento humano en la esfera de las bellas letras.[45]

---

[44] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 34, ff. 32-34, 8 de junio de 1911.

[45] "Informe rendido por el director[...] en el año escolar, 1911-1912", *Boletín de Instrucción Pública*, XVIII (4-6 septiembre-noviembre de 1911), p. 601. Citado en DUCOING, *La pedagogía*, pp. 104-105.

Con el estallido social, la institución, además, empezó a tener problemas de financiamiento. Para superarlos, Porfirio Parra propuso que se abrieran cursos libres en los que los alumnos pagaran directamente a los profesores,[46] uno de esos cursos era el que, como ya se mencionó, el mismo Herrera no aceptó.

El 25 de agosto siguiente, un Herrera decepcionado, solicitó en el Instituto Médico Nacional una licencia sin goce de sueldo "para dedicarse a dos nombramientos que se le dieron en la Escuela Normal para Maestros".[47] Éstos fueron el de profesor de botánica práctica, cultivo de plantas y elementos de zoología y el de encargado del museo escolar.[48]

CAMBIOS EN EL MUSEO DE HISTORIA NATURAL

En 1914, poco después de que Victoriano Huerta dejara la presidencia y Venustiano Carranza se hiciera llamar "Primer Jefe del Ejército Constitucionalista, encargado del Poder Ejecutivo", Alfonso L. Herrera fue nombrado director del Museo de Historia Natural. Éste nació en 1909 como resultado de las tensiones que se dieron en el Museo Nacional entre los departamentos de Historia Natural y de Arqueología, Historia y Etnografía.[49] De 1909-1911 su

[46] CESU, *ENAE*, c. 7, exp. 136, f. 3545, informe rendido por el director de la ENAE acerca de la marcha del mismo establecimiento en el año escolar de 1910-1911.

[47] AGN, *IPBA*, c. 133, exp. 3, f. 2, 25 de agosto de 1911.

[48] AHSEP, expediente personal de ALH, Hi/14, ff. 29 y 31, 17 de agosto de 1911.

[49] Para más información sobre la separación, véase CUEVAS CARDONA, *Un científico mexicano*, pp. 58-62.

director fue Jesús Sánchez y los profesores que trabajaron en él fueron Nicolás Rojano, George Engerrand, Leopold Conradt, Manuel M. Urbina, Gabriel Alcocer y Manuel María Villada.[50]

El 30 de junio de 1911 murió Jesús Sánchez y el 20 de julio se nombró director a Jesús Díaz de León, quien reorganizó al personal. En su informe de 1912, citó como sus profesores a Agustín Reza, José Mangino, Manuel María Villada, Benjamín Leal, Gabriel Alcocer, José Hesles, Nicolás Rojano, Rodolfo y Federico García Romero y Andrés Villafaña. El bibliotecario era Rafael Aguilar y Santillán y el dibujante José María Velasco,[51] aunque éste murió el 20 de agosto de ese año.[52] Los profesores hacían excursiones y acrecentaban las colecciones. El museo abrió sus puertas al público el 1º de diciembre de 1913 y, de acuerdo con el número de visitantes citado, tuvo un éxito enorme. Se abría solamente los martes, jueves y domingo y tan sólo en el mes de diciembre se registraron 8 696 entradas.[53]

El 3 de septiembre de 1914 Díaz de León renunció para aceptar la plaza de director de la Escuela de Altos Estudios[54] y el 7 de septiembre se nombró a Herrera en su lugar.[55]

En cuanto éste llegó, empezó a hacer cambios. Uno de los más drásticos fue la ruptura que tuvo con la Sociedad Mexicana de Historia Natural. Desde su nacimiento, en 1868, esta sociedad se había mantenido estrechamente li-

[50] AGN, *IPBA*, c. 154, exp. 48.
[51] CESU, *ENAE*, c. 7, exp. 141, f. 3683.
[52] AGN, *IPBA*, c. 375, exp. 47, 25 de marzo de 1914.
[53] AGN, *IPBA*, c. 375, exp. 17, diciembre de 1913.
[54] AGN, *IPBA*, c. 375, exp. 4, 3 de septiembre de 1914.
[55] AGN, *IPBA*, c. 375, exp. 4, 7 de septiembre de 1914.

gada al museo. Su revista, *La Naturaleza,* había sido considerada una publicación del museo también. Cuando Herrera llegó como director de éste decidió romper con tal dinámica. El 7 de octubre escribió una carta en la que decía que no le parecía que hubiera "dos autoridades y dos instituciones íntimamente confundidas: la sociedad y el museo, el presidente y el director, con el inconveniente de que los miembros de la sociedad pueden no convenir al prestigio y objeto del museo".[56] Decía, además, que necesitaba la sala que ocupaba la sociedad y los 100 pesos mensuales que se le daban para su periódico (*La Naturaleza*) y proponía que pasara a formar parte de la Escuela de Altos Estudios, "para que tenga allí un local más céntrico y sesiones más concurridas".[57] Aunque, efectivamente, se ofreció a la sociedad un salón en la escuela para celebrar sus sesiones,[58] *La Naturaleza* dejó de aparecer y, finalmente, la sociedad desapareció. La actitud de Herrera puede resultar sorprendente si consideramos que su padre fue uno de los fundadores de la asociación. Él mismo pertenecía a ella o había pertenecido a ella por años. Para entonces el único fundador sobreviviente era don Manuel María Villada, quien contaba con más de 70 años y quien caminaba ya con ayuda de un lazarillo, pues había perdido casi la vista.[59] Villada fue siempre, desde sus inicios hasta su final, el editor de *La Naturaleza*, de manera que cuando Herrera llegó como director del museo recibió un doble golpe:

---

[56] AGN, *IPBA*, c. 376, exp. 3, f. 1, 7 de octubre de 1914.
[57] AGN, *IPBA*, c. 376, exp. 3, f. 1, 7 de octubre de 1914.
[58] CESU, *ENAE*, c. 11, exp. 236, f. 6324, 24 de octubre de 1914.
[59] RIQUELME INDA, "Los presidentes de la SMHN", CD-ROM.

perdió su puesto como profesor del Departamento de Mineralogía, Geología y Paleontología y vio desaparecer la sociedad a la que había pertenecido durante tantos años. Sin embargo, Herrera estimaba profundamente a Villada. En 1891 le había dedicado uno de sus artículos, "en prueba de imperecedera gratitud" y reconociéndolo como "eminente naturalista mexicano" [60] y durante varios años, seguramente desde su salida del museo, lo protegió con una pensión.[61] Tal contradicción sólo puede ser explicada como parte de la lucha que Herrera estaba llevando a cabo en favor de la biología y contra una historia natural que él consideraba ya anquilosada.

Como parte de sus trabajos como director del museo, Herrera abrió una Sección de Biología de la que él se haría cargo y organizó dos vitrinas, o dos conjuntos de vitrinas, una para mostrar

> [...] pruebas materiales de la evolución de los organismos a partir del reino mineral; el origen de las especies por selección, herencia y variación; el origen del hombre a partir de los mamíferos superiores, pasando por las etapas de los Antropoides y Pitecantropos; los medios de defensa y las adaptaciones que determina en plantas y animales la omnipotente lucha por la existencia, con sus poderosos agentes implaca-

---

[60] HERRERA, "Nota acerca de los vertebrados", pp. 299-378. La dedicatoria se encuentra después del título de "El Valle de México considerado como provincia zoológica", parte del artículo "Nota acerca de los vertebrados del valle de México".

[61] BELTRÁN, *Medio siglo de recuerdos*, p. 40. Beltrán contó que algunas veces platicó con Villada cuando iba por su pensión a la Dirección de Estudios Biológicos y que se refería a Herrera como un "genial muchachito".

> bles, el hambre y el amor; la selección sexual, demostrada por medio de ejemplares de gallináceas, reptiles, insectos, que ofrecen casos admirables de dimorfismo sexual [...][62]

y otra en la que se mostraban ejemplos de sus trabajos de plasmogenia u origen de la vida.[63] Por supuesto una de las directrices del museo era la divulgación de la ciencia. Unos días después de haber tomado el cargo, Herrera preguntó

> [...] si no habría inconveniente en que durante la visita del público al Museo de Historia Natural, algunos domingos, en la mañana, se den pláticas a los visitantes, ilustradas con ejemplares del mismo Museo, sobre asuntos interesantes y de utilidad general, relacionados con los fines exclusivamente científicos y educativos de éste.[64]

Y el domingo 18 de octubre Homobono González dio la primera plática, sobre sericicultura.[65]

Los profesores que trabajaron con Herrera en la reorganización del museo fueron: Juan B. Salazar, Isaac Ochoterena y Maximino Martínez, como profesores de botánica; Teodomiro Gutiérrez, Emiliano Torres y Rafael Río de la Loza, de zoología; Rafael Aguilar y Santillán, de mineralogía; Samuel Macías Valadez, osteologista; Alberto Coellar, conservador de colecciones; Cruz Álvarez y José María Láscari, taxidermistas; Moisés Herrera, colector, preparador de botánica; Andrés Villafaña, colector preparador de

---

[62] HERRERA, "Inauguración", p. 5.
[63] HERRERA, "EL Museo Nacional de Historia Natural", pp. 329-342.
[64] AGN, *IPBA*, c. 376, exp. 9, 29 de septiembre de 1914.
[65] AGN, *IPBA*, c. 376, exp. 9, 19 de octubre de 1914.

mineralogía; José Garduño, colector preparador de zoología; además de acuarelistas, escribientes, carpinteros, impresor y bibliotecario.[66]

SURGE UNA INSTITUCIÓN BIOLÓGICA

El 2 de octubre de 1915, Pastor Rouaix, subsecretario encargado del despacho de la Secretaría de Fomento, Colonización e Industria, presidió la ceremonia por la cual fue creada la Dirección de Estudios Biológicos, de la que Herrera fue nombrado director.[67] Esta nueva institución estuvo conformada por la unión del Instituto Médico Nacional, el Museo Nacional de Historia Natural y el Museo de Tacubaya, que se había formado con las colecciones botánicas y zoológicas de la Comisión Geográfico Exploradora, una institución fundada el 5 de mayo de 1878 con el fin principal de hacer mapas del país y cuyo departamento de historia natural había dirigido Fernando Ferrari Pérez, miembro también de la Sociedad Mexicana de Historia Natural.[68] Las colecciones de los dos museos se unieron y lo que había sido el Médico Nacional se convirtió en Instituto de Biología General y Médica con las secciones de Biología General, Fisiología Comparada, Química Biológica General, Biología Médica, Química Biológica Industrial, Biología Vegetal y se proyectaba uno de Biología

[66] AGN, *IPBA*, c. 379, exp. 19.
[67] Acta de inauguración de la DEB. *Boletín de la Dirección de Estudios Biológicos*, 1:1 (oct. 1915).
[68] Para más información, consúltese GARCÍA MARTÍNEZ, "La Comisión Geográfico Exploradora", pp. 485-555.

Marina, que estaría situado en Veracruz.[69] Además, existía un Departamento de Exploración de la Flora y Fauna para aportar ejemplares a las investigaciones de los laboratorios y a las colecciones del museo que se encargaría de hacer mapas de los recursos naturales.[70]

Durante diez años, aproximadamente, la Dirección de Estudios Biológicos tuvo un fuerte crecimiento, tanto en espacio como en prestigio. En mayo de 1923 Herrera informaba que la Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas había entregado un terreno en Chapultepec para construir en él un parque zoológico. El tamaño del terreno era de 141 114 m^2

> [...] y [decía Herrera] si se agregan a éste los 65 000 m^2 del jardín botánico, los 2 189 de las oficinas de Balderas en que estamos y los 3 000 del Museo, resulta que la Dirección de Estudios Biológicos abarca una superficie de 211 303 m^2 y calculando a 10 pesos el metro, con las construcciones, cálculo muy bajo, tenemos ya propiedades que valen mas de 2 000 000 de pesos.[71]

Todo esto se había logrado con el apoyo de la Sociedad de Estudios Biológicos, fundada por Herrera el 7 de octubre de 1922. La sociedad tenía una mesa directiva conformada por él como presidente; Aurelio del Río, secretario; Marcos E. Becerra, tesorero, y José A. Durán, director del

---

[69] HERRERA, "Inauguración", pp. 5-14. La Estación de Biología Marina existió de 1926-1927.

[70] BELTRÁN, *Medio siglo de recuerdos*, p. 24.

[71] AGN, *P, O y C*, 104-G-15, f. 39, *Boletín de la Sociedad de Estudios Biológicos*, vol. 1:2 (mayo 1923).

periódico.[72] Los socios eran contribuyentes que aportaban diferentes cantidades mensuales. Para mayo de 1923 se tenían registrados 209 entre los que se encontraban secretarios de Estado, gobernadores y "conspicuas personalidades de los diversos establecimientos científicos de los Estados Unidos".[73] El 31 de diciembre de 1924 se informaba al ahora presidente Plutarco Elías Calles que la sociedad —que ahora constaba de casi 500 integrantes—[74] había recibido los siguientes donativos:

> Del Sr. Lic. Eleazar del Valle: valiosa concesión en 100 000 ha de terreno para explotar chicle y maderas preciosas en el territorio de Quintana Roo.
> —Concesión otorgada por la Secretaría de Agricultura y Fomento para la explotación de la pesca en la Laguna Madre de Tamaulipas.
> —Donación del hotel Bay View de California, otorgada por el ex presidente de la República Gral. Álvaro Obregón.
> —La Droguería Uilheim donó la cantidad de $200.00 en medicinas para el departamento veterinario del Parque Zoológico.
> —El Sr. Dn. Gabriel Mancera, $100.00.
> —El Sr. Dn. Alberto Lenz, de la Fábrica de Papel Loreto, San Ángel, D. F. $100.00.
> —La Droguería Beick Félix, $175.00.
> —La Compañía Industrial de Atlixco, S. A., $100.00.

[72] AGN, *P, O y C*, 104-G-15, f. 39, *Boletín de la Sociedad de Estudios Biológicos*, 1:2 (mayo 1923), pp. 11-14, "Progresos de la Dirección de Estudios Biológicos".

[73] AGN, *P, O y C*, 104-G-15, f. 39, *Boletín de la Sociedad de Estudios Biológicos*, 1:2 (mayo 1923).

[74] AGN, *P, O y C*, 805-S-361, 31 de diciembre de 1924.

—El Sr. Dn. Julio Zinzer Jr., $110.00 en medicinas para el Parque Zoológico.
—El Sr. J. N. Correa Toca, $ 25.00.
—La Gran Sedería, de la firma Julio Albert y Cía., $100.00.
—El Sr. Haynen Eversbush, $100.00.
—Sr. Ezequiel Revilla, $100.00.

Otros donativos de menor importancia quedan anotados en las listas bimestrales y sólo debemos mencionar que la Compañía Anunciadora en los Tranvías nos ha hecho una efectiva propaganda de la Sociedad.[75]

La idea de formar esta sociedad la tuvo Herrera durante una visita que hizo a Estados Unidos, en donde observó que

> [...] en la mayor parte de los casos, no son gobiernos o municipios los que cargan con el presupuesto del sostenimiento, sino empresas particulares o sociedades científicas que sólo cuentan con una ayuda del gobierno, las que con empeño tienen y fomentan los parques zoológicos. Ejemplo de esto es el gran parque de Nueva York que fundado y sostenido por una sociedad particular que cuenta con 6 000 socios y que dirigido con gran sabiduría por el señor W. H. Hornadey es hoy día uno de los más hermosos y rico en ejemplares. En México acaba de fundarse la Sociedad de Estudios Biológicos [...][76]

Con el apoyo de esta sociedad ya casi se terminaba de instalar el jardín botánico, el zoológico tenía 200 animales y 17 alojamientos o jaulas, se había construido un acuario,

[75] AGN, *P, O y C*, 805-S-361, 31 de diciembre de 1924.
[76] AGN, *P, O y C*, 104-G-15, f. 39. *Boletín de la Sociedad de Estudios Biológicos*, 1:2 (mayo 1923), "Utilidad de los parques zoológicos. Descripción de algunos de los Estados Unidos", pp. 19-22.

con un gran estanque para fauna marina, otro estanque para aves acuáticas, una cascada y un monumento de la morsa. Se habían hecho mejoras a los edificios, tanto del Chopo como de Balderas, y se había sostenido el trabajo de las instituciones "cuando por las circunstancias aflictivas porque atravesó el erario, era enteramente imposible comprar útiles de trabajo, reactivos, aparatos y libros, ni aun cubrir los gastos que reclama la comida de los animales".[77] Plutarco Elías Calles debe haber estado satisfecho con el trabajo de Herrera, pues además de recabar dinero para el funcionamiento de las instituciones que estaban bajo su coordinación, mostraba ser un científico reconocido. En diciembre de 1924 Pascual Ortiz Rubio, quien entonces era embajador de México en Alemania, le envió una carta desde Berlín diciéndole que en su empeño por mostrar los adelantos del país, había expuesto los tratados de biología de Herrera y los profesores de las universidades de Berlín y de Hamburgo se habían mostrado muy interesados en sus estudios de plasmogenia.[78]

En la Dirección de Estudios Biológicos Herrera pudo dedicarse, por fin, a los estudios sobre origen de la vida que lo apasionaban, por lo menos durante los primeros años. Pero en la institución se hacían muchos otros estudios por los que recibió gran prestigio. El 1º de septiembre de 1922 José I. Lugo, gobernador del distrito norte de Baja California, remitió a Álvaro Obregón, entonces presidente de México, una carta de felicitación de la Asociación Americana para el Avance de la Ciencia, de Estados Unidos,

[77] AGN, *P, O y C*, 805-S-361, 31 de diciembre de 1924.
[78] AGN, *P, O y C*, 104, A -49, 21 de diciembre de 1924.

por la participación de varios profesores de la Dirección de Estudios Biológicos en una expedición realizada a la isla Guadalupe y otras partes de California con el fin de estudiar formas de protección de la vida marina de las costas occidentales de los dos países.[79] Ya en 1921 se había realizado una primera expedición a bordo del vapor "Silver Gate" y se habían recorrido varias islas, bahías y ensenadas del golfo de California; en 1922 fue el "Tecate", vapor guardacostas mexicano, el que llevó a las comisiones en su recorrido y en 1923 el "Ortolán". Todas estas expediciones buscaban el mismo fin y estaban conformadas por científicos estadounidenses y mexicanos, entre los que se encontraban Carlos Cuesta Terrón, Octavio Solís, José María Gallegos y Francisco Contreras.[80] En enero de 1923 la Permanent Wild Life Protection Fund entregó a Obregón y a Herrera una medalla de oro a cada uno por los decretos que se emitieron el 1º de octubre de 1922 para prohibir la caza, durante diez años, del borrego salvaje y del antílope de México.[81] Esto indica que, como afirmaba Herrera en un recuento del trabajo de la dirección, ésta determinaba "la formación de leyes y reglamentos de bosques, caza y pesca".[82] De hecho, la conservación fue una de las directrices de la institución. Además de lo ya mencionado, a lo largo de su historia se formaron ligas ornitófilas en todo el país para la protección de las aves útiles, "que destruyen a

---

[79] AGN, *P, O y C*, 104-G-15, ff. 7-8, 1º de septiembre de 1922.

[80] AGN, *P, O y C*, 104-G-15, ff. 7-8, 1º de septiembre de 1922 y CONTRERAS, "Informe sobre la expedición", pp. 13-35.

[81] AGN, *P, O y C*, 104-G-15, f. 39. *Boletín de la Sociedad de Estudios Biológicos*, 1:2 (mayo 1923).

[82] HERRERA, "La biología en México", pp. 56-63.

los enemigos de las plantas cultivadas y a otros parásitos".[83] Además, se habían hecho exploraciones completas "para informar acerca de especies marinas, ribereñas y lacustres, sus épocas de reproducción, etc., para los reglamentos respectivos de pesca".[84]

Otro tipo de trabajos fue la realización de expediciones en distintos estados de la República para elaborar cartas biológicas, con el consecuente descubrimiento de especies nuevas. También, en el área de biología médica, se continuó con la realización de estudios relacionados con enfermedades, como el paludismo, la peste bubónica, la uncinariasis, el bocio, y con plagas de la agricultura.[85] La cantidad y variedad de trabajos abordados se reflejó en las conferencias que se organizaron en la institución con el fin de divulgar sus trabajos. Algunas de estas pláticas y sus ponentes fueron: "Condiciones biológicas y enfermedades de los ostiones de la laguna de la Mancha, Veracruz" sustentada por Luis G. Cabrera; "Los rayos ultravioleta y sus aplicaciones en la biología", por Abraham Ferriz Saviñón; "Las palmeras y sus productos", por Luis G. Torres; "Consideraciones acerca de la purificación de las aguas", por Miguel de Maria y Campos; "Breve reseña acerca de algunas instituciones biológicas de los Estados Unidos", por Herrera; "Algunos animales venenosos de México", por Maximino Martínez, quien también expuso "Breves apuntes acerca del Territorio de Baja California"; Rigoberto Vásquez habló de la flora y fauna del estado de Chiapas, Octavio Solís de la de Tabasco, Isaac

[83] HERRERA, "La biología en México", p. 62.
[84] HERRERA, "La biología en México", p. 63.
[85] HERRERA, "La biología en México", p. 61.

Canciano Gómez de la de Oaxaca, Alejandro Ruelas de la de Veracruz, Valentín Santiago de la de Colima y Celedonio Núñez de la de Guerrero.[86]

Como puede verse, Herrera estaba logrando ejercer su influencia en buen número de estudiosos. En 1922 el personal de la Dirección de Estudios Biológicos estaba conformado por los siguientes profesores. Además del director y del personal administrativo, el jefe de la Sección de Botánica era Maximino Martínez; de química, Miguel de Maria y Campos; de fisiología comparada, biología médica y bacteriología, Jorge Solís; de geografía médica, Emiliano Torres, y de entomología, Alejandro Ruelas. El director del Museo de Historia Natural era Francisco Contreras, especialista en malacología y los profesores del museo eran Aurelio del Río, de mineralogía, geología y paleontología; Isaac Cancino Gómez, de herpetología, batracología e ictiología; Valentín Santiago, de ornitología; Alfonso Taboada, de mamología; Carlos López, taxidermista, y Francisco Moctezuma, panoramas y modelado. Enrique Beltrán entró aquel año como practicante de fisiología comparada.[87] Varios de estos profesores, eran al mismo tiempo alumnos de Herrera en la Escuela de Altos Estudios y recibieron su influencia.

LA BIOLOGÍA EN LA EDUCACIÓN

En un informe de 1926 Herrera dijo que: "Se está formando un grupo de jóvenes naturalistas que serán más tarde

[86] CESU, *ENAE*, c. 3, exp. 37, t. 42, varios folios y fechas del 24 de febrero de 1922 al 28 de noviembre de 1923.
[87] BELTRÁN, *Medio siglo de recuerdos*, pp. 35 y 42.

biólogos",[88] porque ahora opinaba, para comprender y abarcar la biología, era necesario haber dedicado muchos años a la historia natural, pues "la teoría de la evolución, sus pruebas, la parte forzosamente paleontológica del asunto y cuanto se refiere a inducciones a partir de los organismos primordiales, exigen conocimientos teóricos y prácticos en varias ciencias y sus ramas".[89] Desde 1922 Herrera había formado parte de la plantilla de profesores de la Escuela de Altos Estudios, como profesor de zoología. Ese mismo año regresó a la institución Carlos Reiche, un profesor que había dado la cátedra de botánica de 1911-1915 y que había iniciado su trabajo con unas conferencias sobre teoría de la evolución.[90] Reiche era doctor en filosofía por la Universidad de Lepzig y trabajó durante varios años como jefe de la Sección Botánica del Museo Nacional de Chile y como profesor del Instituto Agrícola de esta misma nación.[91] De 1911-1915 sólo él y su ayudante Julia Parrodi, nombrada en 1912,[92] habían formado parte de la Subsección de Ciencias Naturales de la escuela.[93] Reiche fue despedido en 1915, con varios más, debido a una orden emitida por Venustiano Carranza acerca de que todo el personal de la Secretaría de Instrucción Pública y Bellas Artes, a excepción del que se trasladó a Veracruz cuando él había estado

[88] HERRERA, "La biología en México", p. 62.

[89] HERRERA, "La biología en México", p. 58.

[90] CESU, *ENAE*, c. 8, exp. 154, ff. 4365-4380, 15 de mayo de 1915. Informe de los trabajos realizados en la *ENAE* en 1914. Reseña histórica de la Escuela.

[91] CESU, *ENAE*, c. 18, exp. 369, f. 11127.

[92] CESU, *ENAE*, c. 7, exp. 142, f. 3902.

[93] CESU, *ENAE*, c. 9, exp. 175, ff. 4901-4902.

ahí, quedaría cesante.[94] De 1916-1921, durante el gobierno carrancista, los planes de estudios de la institución se modificaron y entonces se podía optar por obtener los grados de profesor académico en botánica, si se cursaban tres asignaturas sobre plantas, lengua latina, lógica y metodología, fisiogeografía y química orgánica; o de zoología si se cursaban tres materias sobre animales y todas las demás, excepto la lengua latina que era sustituida por la alemana. Si se cursaban las dos áreas se obtenía el grado de profesor universitario en ciencias naturales.[95] Durante aquellos años los profesores fueron Agustín Reza, de zoología y Guillermo Gándara, de botánica.[96] Debido a la sucesión presidencial, después de Carranza, la Escuela de Altos Estudios se cerró de 1920-1921 y fue abierta con el nombre de Facultad de Altos Estudios. En 1922 para obtener el grado en ciencias naturales ahora era obligatorio llevar, además de las materias de botánica y de zoología, las de biología y teoría de la evolución, cuyo profesor fue Carlos Reiche.[97]

Los horarios de estos cursos en 1923 fueron los siguientes:

Horarios de las clases de Ciencias Naturales (1923)
Botánica. Profr. Guillermo Gándara: lunes, miércoles y viernes de 12:00 a 13:00 y de 17:00 a 19:00; martes, jueves y sábados, de 18:00 a 20:00. Aulas 4 y 8.

[94] CESU, *ENAE*, c. 11, exp. 238, f. 6401, 30 de agosto de 1915.
[95] CESU, *ENAE*, c. 72, exp. 1044, 1918.
[96] CESU, *ENAE*, c. 11, exp. 238, f. 6414, 25 de septiembre de 1915 y CESU, *ENAE*, c. 18, exp. 379, f. 11197, 5 de noviembre de 1915.
[97] CESU, *ENAE*, c. 72, exp. 1047, sin folios, 1923. En este archivo se encuentra un plan de trabajo de la escuela en el que se señalan los horarios de las materias para ese año.

Zoología. Alfonso L. Herrera, Director General de Estudios Biológicos: lunes a viernes de 9:00 a 10:00 y de 15:00 a 16:00 en el Museo Nacional de Historia Natural y de 10:30 a 13:00 y de 17:00 a 19:00, en el edificio de la Dirección de Estudios Biológicos (calle Balderas).

Biología. Profr. Dr. Carlos Reiche: lunes y miércoles de 18:00 a 19:00, en el aula 4.

Teoría de la evolución. Profr. Dr. Carlos Reiche: lunes y miércoles de 17:00 a 18:00 en el aula 4.
CESU, *ENAE*, c. 72, exp. 1047, sin folios.

Además se anunciaba un curso libre de entomología que sería impartido por el profesor Carlos Hoffman; "en el segundo semestre del año en días, horas y lugares que entonces se anunciará".[98]

En diciembre de 1922 Herrera calificó a dos alumnos en su curso de zoología, a Enrique Beltrán cuyo trabajo final se tituló "Protozoología" y obtuvo la calificación aprobatoria máxima de 4, y a Enrique Cortés, con el trabajo *Helix aspersa mult*, a quien se le dio la misma calificación.[99] En diciembre de 1923 calificó los trabajos de los siguientes alumnos: Enrique Cortés, "Estudio monográfico de un gasterópodo de agua dulce del Estado de Veracruz"; Valentín Santiago, "Las garzas blancas que habitan en nuestro país"; Isaac Cancino Gómez *Heloderna suspectum Cope*; Alejandro Ruelas "La hormiga arriera mexicana";

[98] CESU, *ENAE*, c. 72, exp. 1047, sin folios, 1923.
[99] CESU, *ENAE*, c. 31, exp. 668, ff. 20712 y 20713, diciembre de 1922.

Maximino Martínez "Cuadrumanos de México"; Carlos López "Monografía del venado Bura o cola prieta"; Samuel Macías Valadez, "Ensayo de una monografía sobre ixodidos mexicanos" y Francisco Contreras, "Datos para el estudio de ostiones mexicanos".[100] Las clases eran impartidas en la Dirección de Estudios Biológicos[101] y, como se ve, varios de los alumnos eran profesores de ésta.

En febrero de 1924 se hizo la propuesta de dividir la Escuela de Altos Estudios en Facultad de Filosofía y Letras, Escuela Normal Superior y Especialidades en Ciencias Aplicadas (luego Facultad de Graduados), [102] y esto se aceptó en septiembre de ese año, pero Álvaro Obregón terminó su mandato el 1º de diciembre y para el 31, los profesores recibieron una carta en que se les avisaba que la institución se cerraría por razones económicas.[103] Sin embargo, ante las protestas de los alumnos, en marzo se anunció que volvería a abrir sus puertas.[104] Alfonso L. Herrera regresó a dar clases, y entonces obtuvo la cátedra de biología.[105] Los trabajos finales de sus alumnos en 1925 permiten ver algunos temas que se trataban en clase. Josefina Muñoz de Cote entregó el ensayo "El protoplasma"; Irene Elena Motts, "La herencia"; Concepción Rosete, "Teorías de la evolución"; Sixta Torres,

[100] CESU, *ENAE*, c. 31, exp. 668, ff. 20712, 20714 y 20734-20753.

[101] CESU, *ENAE*, c. 72, exp. 1047, sin folios, 1923. Enrique Beltrán afirmó que acudía a la DEB a tomar clases.

[102] CESU, *ENAE*, c. 21, exp. 457, ff. 12968-12972, 23 de febrero de 1924.

[103] CESU, *ENAE*, c. 6, exp. 115, f. 3089, 31 de diciembre de 1924.

[104] CESU, *ENAE*, c. 6, exp. 115, f. 3093, 5 de marzo de 1925.

[105] Aunque Enrique Beltrán señala que él y Herrera salieron de la Escuela de Altos Estudios a fines de 1924, a pesar de que ofrecieron prestar sus servicios de manera gratuita.

"La lucha por la vida"; Carolina Ávila, "Medios de defensa", y Miguel Meléndez, "La célula".[106]

En 1926 se abrieron otras dos cátedras en el área de ciencias naturales, biogeografía y geografía humana, impartida por Carlos Benítez y Delarmé y otra que trataba de conservación forestal por Miguel Ángel de Quevedo. La clase de entomología ese año fue impartida por Julio Riquelme Inda.[107]

En febrero de 1927 la Facultad de Filosofía y Letras se dividió en tres secciones: Filosofía, Ciencias, e Historia y Letras. En la sección de Ciencias se darían estudios de matemáticas, mecánica, astronomía, física, química, biología y psicología y, en cada una de estas disciplinas se podrían obtener tres grados: agregado, maestro y doctor.[108] Entre quienes trabajaron los nuevos planes de estudio estuvo Isaac Ochotorena, quien se había convertido en uno de los más acérrimos enemigos de Herrera, por lo que seguramente éste ya había salido de la institución. La última referencia que se tiene de él es un listado de profesores del 9 de junio de 1926.[109]

FIN DE UN PERIODO Y BREVE DISCUSIÓN

Como ya ha sido tratado por uno de nosotros, durante años, Herrera fue víctima de enemigos que tenían una visión distinta de la biología de la que él tenía, una visión orien-

---

[106] CESU, *ENAE*, c. 21, exp. 713, ff. 23864-23932, noviembre de 1925.
[107] Los programas de las materias aparecen en CESU, *ENAE*, c. 18, exp. 386, f. 11449, 31 de mayo de 1926, CESU, *ENAE*, c. 18, exp. 386, ff. 11460 y 11504, 23 de abril de 1926.
[108] CESU, *ENAE*, c. 21, exp. 468, ff. 13055-13065, febrero de 1927.
[109] CESU, *ENAE*, c. 10, exp. 211, ff. 5852-5855, 9 de junio de 1926.

tada hacia aplicaciones médicas más que a cuestiones fundamentales del conocimiento de la vida, como su origen y evolución.[110] Desde 1926 tuvo que justificar la publicación de "trabajos teóricos" en el primer tomo del *Boletín de la Dirección de Estudios Biológicos* porque:

> [...] la Universidad reclamó y el señor Rouaix me ordenó terminantemente que me limitara a las aplicaciones de la Biología, a las exploraciones, a lo que pudiese corresponder al programa de Fomento, dejando a la universidad la enseñanza y los estudios teóricos, como se ha hecho hasta hoy.[111]

Ese año publicó un folleto en el que se señalaban los trabajos prácticos realizados en la Dirección:

> Publicación de una cartilla de puericultura intitulada *Consejos a las Madres Campesinas*, por el doctor Emiliano Torres [...] Experimentación con éxito, del suero anticrotálico [...] Contrato celebrado entre la Secretaría de Agricultura y Fomento, y los señores Balme y Matzumoto, para la construcción y aprovechamiento de los productos del Jardín Botánico de Chapultepec [...] Adquisición de notables ejemplares vivos que han venido a engrosar las colecciones de nuestro Parque Zoológico, especialmente los animales africanos que remitió en canje el parque de París [...] (El descubrimiento de) valiosísimos ejemplares de animales fósiles, entre los que deben citarse enormes osamentas y cráneos de mamut, que ya se exhiben en nuestro Museo de Historia Natural [...] Iniciación

[110] LEDESMA Y BARAHONA, "Alfonso Luis Herrera e Isaac Ochoterena", pp. 635-674 y "The Institutionalization of Biology", pp. 285-370.
[111] HERRERA, "La biología en México", p. 62.

de los trabajos de oceanografía, que por primera vez se emprenden en México, habiéndose establecido dos comisiones Biológicas Oceanográficas, una en el Golfo y otra en el Pacífico, con objeto de emprender el estudio de las riquezas de nuestros mares. En Veracruz, la comisión está formando un museo oceanográfico. En Alvarado se ha organizado, por sugestiones de esta dirección, una compañía particular que está explotando el aceite, la piel y la carne de los tiburones, que constituyen una riqueza de verdadera importancia [...] Se han encontrado procedimientos prácticos para la explotación del aceite de tiburón y de langosta, principalmente para la fabricación de jabón y de telas impermeables, dándose a conocer por la prensa estos procedimientos [...] Se reglamentó el acuerdo presidencial del 19 de febrero de 1925 para la protección de la flora y fauna nacionales, que estaban siendo mermadas con verdadero perjuicio, y extinción de algunas especies, por colectores y explotadores nacionales y extranjeros [...] Estudio de diversas plantas mexicanas e industriales y publicación de folletos de vulgarización acerca del guayule, planta industrial de inmensa importancia económica, y el zacate gordura que destruye las garrapatas, peligrosos transmisores de enfermedades del ganado [...] Se colectaron, hasta el 17 de septiembre, 1 754 ejemplares de historia natural, y se recibieron por canje, obsequio y compra, 6 981, con un valor estimativo de 13 439.45 pesos [...] El Museo de Historia Natural fue visitado por 70 598 personas [...] En el Jardín Botánico se plantaron 19 970 ejemplares [...][112]

Por desgracia los ataques fueron más fuertes que el trabajo realizado. El 31 de marzo de 1927 Enrique Beltrán, que

[112] AGN, *P, EPG*, c. 17, exp. 672. Se trata de una carta enviada a Portes Gil en la que se anexó el folleto de 1926 "RESULTADOS PRÁCTICOS".

dirigía la Estación de Biología Marina de Veracruz, recibió un telegrama en el que se le anunciaba: "Motivo economía. Superioridad ordena cese inmediato ocho especialistas y otros empleados. Regrese inmediatamente con todo su arsenal".[113] Se iniciaba el final de la Dirección de Estudios Biológicos, que fue cerrada a finales de 1929. Sus dependencias se repartieron: el Jardín Botánico, el Parque Zoológico y el Acuario pasaron a formar parte de la Dirección del Bosque de Chapultepec. El Museo de Historia Natural y el Instituto de Biología General y Médica serían coordinados ahora por la Universidad, este último como Instituto de Biología, dirigido por Isaac Ochotorena.

Unos años más tarde, en una carta dirigida a Pascual Ortiz Rubio, Herrera comentó:

> En cuanto a lo que se hace hoy en el Instituto de Biología, fue condenado por la Revolución triunfante, que formó la Dirección Biológica y otras de Fomento, para que de preferencia se estudiaran y explotaran nuestras riquezas naturales, en tanto que hoy se ha retrocedido a los detalles puramente técnicos, confundiendo lastimosamente la biología con la medicina, y con grave perjuicio de los intereses nacionales, la lucha contra la crisis y los ideales de la Revolución y el libre pensamiento.[114]

Lo ocurrido con la Sociedad de Estudios Biológicos es un enigma. Si Herrera había logrado sufragar muchos de los gastos de la dirección con su apoyo, ¿qué es lo que pasó? Lo que puede observarse es que la sociedad tuvo un

[113] BELTRÁN, *Medio siglo de recuerdos*, p. 56.
[114] AGN, *P, POR*, exp. 2, registro 3064.

fuerte sustento en Álvaro Obregón, y éste continuó durante los primeros años de Plutarco Elías Calles. Los socios eran funcionarios, gobernadores y comerciantes que seguramente tenían intereses en el gobierno. Es posible que una vez que los dirigentes políticos dejaron de dar su apoyo a Herrera, los socios comerciantes también perdieran el interés en dárselo, lo que indica que en realidad la Sociedad de Estudios Biológicos no logró una independencia económica real del gobierno.

Aparte de esto, es indudable que alrededor de Herrera se comenzaba a formar una comunidad que entendía la biología como ciencia integral en la que se contemplaban las especies como producto de la evolución. Además de las personas que trabajaron con él, como maestro formó a varias generaciones de alumnos, tanto en la Escuela Normal como en la Escuela Nacional de Altos Estudios y en la Escuela Nacional de Agricultura, en donde también dio clases.[115] Sin embargo, esa comunidad incipiente no se consolidó. En años posteriores, el grupo que rodeaba a Herrera se dispersó y muchos de ellos no escribieron directamente acerca de temas evolutivos, aunque algunos sí fueron influidos por esa perspectiva. Enrique Beltrán, en su obra *Medio siglo de recuerdos de un biólogo mexicano* escribió:

> Cuando hablaba con mis colegas de las tareas que realizábamos en el Instituto de Salubridad y Enfermedades Tropicales (ISET) y su importancia para México, todos nos sentíamos

---

[115] CESU, *ENAE*, c. 7, exp. 140, f. 3635. Se trata de un *curriculum* entregado por Herrera en el que señala que el 3 de enero de 1908 fue nombrado profesor de esta escuela.

> igualmente satisfechos de estar poniendo nuestro grano de arena para ayudar a reducir los índices de morbilidad y mortalidad en las áreas en que laborábamos. Pero el enfoque de ellos, por su formación profesional, era exclusiva o preponderantemente médico; mientras que el mío, de orientación biológica, me llevaba a considerar lo que significaba el desmesurado incremento demográfico, cuando al reducir la tasa de mortalidad, sin preocuparse de hacer lo mismo con la de natalidad, olvidábamos una ley básica como es la de Selección Natural que controla la magnitud de la población en las demás especies animales, creyendo que podíamos violar impunemente dicho mecanismo. Situación tanto más alarmante pues al mismo tiempo que el número de mexicanos aumentaba desmesuradamente y crecían sus demandas de alimentos y otros satisfactores, el empobrecimiento y erosión de los suelos, el impacto nocivo de la deforestación en los escurrimientos pluviales, la contaminación en todas sus formas y la explotación irracional de la flora y la fauna en sus varios aspectos, hacía cada día más difícil satisfacer sus necesidades.[116]

Además, en la Dirección de Estudios Biológicos, se hicieron muchos esfuerzos en cuanto a conservación dirigidos por Herrera, y Beltrán logró fundar toda una institución dedicada a esto, el Instituto Mexicano de Recursos Naturales Renovables, lo que muestra la influencia que tuvo en este discípulo, que fue uno de los pocos que lo reivindicó en todo momento. Otro de ellos, Maximino Martínez, fue despedido junto con Herrera en 1929 y se le invitó a trabajar al Instituto de Biología quince años después. En ese lapso se dedicó a la docencia y a continuar

[116] BELTRÁN, *Medio siglo de recuerdos*, pp. 285-286.

con la investigación en el tiempo que sus clases se lo permitían.[117] En 1940, cuatro años antes de su ingreso, publicó un artículo en los *Anales del Instituto de Biología de la UNAM* en el que describió varias especies nuevas de pináceas. [118] A una de ellas le dio el nombre *Pinus herrerai* en reconocimiento a quien fuera su maestro, hecho que tuvo que ser aceptado por Ochoterena.

Es así que puede afirmarse que Herrera logró sentar los cimientos de la biología en México, sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, fue excluido del proceso final de su institucionalización. Las circunstancias históricas a partir de 1929 hicieron que la nueva comunidad de biólogos formada en la UNAM, bajo la férula de Isaac Ochoterena, se alejara o incluso no conociera su orientación, tema del que se ha escrito en otros artículos.[119] Los problemas centrales de la biología serían retomados hasta años después en esta misma institución, y en otras que se crearon posteriormente, por la fuerza del desarrollo que esta ciencia ha tenido en el mundo.

SIGLAS Y REFERENCIAS

AGN, *IPBA*	Archivo General de la Nación, Fondo *Instrucción Pública y Bellas Artes*, México, D. F.
AGN, *P, O Y C*	Archivo General de la Nación, Fondo *Presidentes, Obregón y Calles*, México, D. F.
AGN, *P, EPG*	Archivo General de la Nación, Fondo *Presidentes, Emilio Portes Gil*, México, D. F.

---

117 RZEDOWSKY, "Datos biográficos", p. 159.
118 MARTÍNEZ, 1940, pp. 76-79.
119 LEDESMA MATEOS Y BARAHONA, "Alfonso Luis Herrera e Isaac Ochoterena", pp. 635-674 y "The Institutionalization of Biology", pp. 285-307.

AGN, *P, POR* Archivo General de la Nación, Fondo *Presidentes, Pascual Ortiz Rubio.*

AHSEP Archivo Histórico de la Secretaría de Educación Pública, México, D. F.

CESU, *ENAE* Centro de Estudios sobre la Universidad, Fondo *Escuela Nacional de Altos Estudios, Universidad Nacional Autónoma de México*, México.

AVECES PASTRANA, Patricia (ed.)

La Química en Europa y América (siglos XVIII y XIX), México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 1994.

Las ciencias químicas y biológicas en la formación de un mundo nuevo. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, 1995.

AZUELA BERNAL, Luz Fernanda

"Positivismo, química y método experimental en la investigación biomédica mexicana a finales del siglo XIX", en AVECES PASTRANA, 1994, pp. 255-272.

"El Instituto Médico Nacional como espacio de legitimación de la medicina mexicana tradicional", en AVECES PASTRANA, 1995, pp. 359-371.

BELTRÁN, Enrique

Medio siglo de recuerdos de un biólogo mexicano, México, Sociedad Mexicana de Historia Natural, 1977.

CARON, Joseph A.

"Biology in the Life Sciences: A Historiographical Contribution", en *History of Science*, XXVI (1988), pp. 223-268.

CONTRERAS, Francisco

"Informe sobre la expedicion del 'Ortolán' rendido a la Dirección de Estudios Biológicos", en *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, 45:1-6 (ene.-jun. 1926), pp. 13-35.

CUEVAS CARDONA, Consuelo

Un científico mexicano y su sociedad en el siglo XIX, Pachuca, Hgo., Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y la Tecnología, 2002.

DUCOING, Patricia

La Pedagogía en la Universidad de México (1881-1954), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, t. I.

GARCÍA MARTÍNEZ, Bernardo

"La Comisión Geográfico Exploradora", en *Historia Mexicana*, *XXIV*:4(96) (abr.- jun. 1975), pp. 485-555.

HERRERA, Alfonso L.

"Nota acerca de los vertebrados del valle de México", en *La Naturaleza*, 2a. serie, 1 (1891), pp. 299-378.

"Les musées de L'avenir", en *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, 9 (1895), pp. 221-252.

"Hérésies taxinomistes", en *Memorias de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, 9 (1895a), pp. 13-60.

"Inauguración de la Dirección de Estudios Biológicos", en *Boletín de la Dirección de Estudios Biológicos*, 1:1 (oct. 1915), pp. 5-14.

"La biología en México durante un siglo", en *Boletín de la Dirección de Estudios Biológicos,* 3:3 (1926), pp. 56-63.

HERRERA, Moisés

"El Museo Nacional de Historia Natural", en *Boletín de la Dirección de Estudios Biológicos,* II:3 (1918), pp. 329-342.

LEDESMA MATEOS, Ismael

"El conflicto entre Alfonso L. Herrera e Isaac Ochoterena y la Institucionalización de la Biología en México", tesis de doctorado en ciencias (Biología), Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Historia de la Biología, México, AGT Editor, 2000.

"La introducción de los paradigmas de la biología en México", en *Historia Mexicana*, LII:1(205) (jul.-sep. 2002), pp. 201-240.

LEDESMA MATEOS, Ismael y Ana BARAHONA

"Alfonso Luis Herrera e Isaac Ochoterena: la institucionalización de la biología en México", en *Historia Mexicana*, XLVIII:3(191) (ene.-mar. 1999), pp. 635-674.

"The Institutionalization of Biology in Mexico in the Early 20th Century. The Conflict between Alfonso Luis Herrera (1868-1942) and Isaac Ochoterena (1885-1950)", en *Journal of History of Biology*, 36:2 (2003), pp. 285-307.

MARTÍNEZ, Maximino

"Pináceas mexicanas. Descripción de algunas especies y variedades nuevas", en *Anales del Instituto de Biología*, XI (1940), pp. 57-84.

RZEDOWSKY, Jerzy

"Datos biográficos de Maximino Martínez", en ZAMUDIO y SÁNCHEZ DÍAZ, 1998, pp. 158-166.

RIQUELME INDA, Julio

"El Profesor Alfonso L. Herrera y su labor en la Comisión de Parasitología Agrícola", en *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural* (1942), CD-ROM.

"Los presidentes de la SMHN en su primera época", en *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural* (1945), CD-ROM.

SALDAÑA, Juan José y Consuelo CUEVAS CARDONA

"La invención en México de la investigación científica profesional: el Museo Nacional", en *Quipu Revista Latinoamericana de Historia de la Ciencia y la Tecnología*, 12(3) (1999), pp. 309-332.

ZAMUDIO, Graciela y Gerardo SANCHEZ DÍAZ (coords.)

Entre las plantas y la historia. Homenaje a Jerzy Rzedowski. Morelia, Mich.: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias, Sociedad Botánica de México, «Encuentros, 4», 1998.

RESEÑAS

MÓNICA QUIJADA y JESÚS BUSTAMANTE (eds.), *Élites intelectuales y modelos colectivos. Mundo Ibérico (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, «Tierra Nueva e Cielo Nuevo, 45», 390 pp. ISBN 84-00-08090-4

Este libro pertenece al vasto género de la obra colectiva, con las ventajas e inconvenientes que esta fragmentación supone. La riqueza de este trabajo hace que la pluralidad resulte doblemente útil: tanto para el lector académico a quien interesa la profundización en terrenos cercanos a su especialidad, sin por ello dejar de echar un vistazo a aquellas contribuciones que ofrecen la entrada a territorios más desconocidos; cuanto para el lector curioso, a quien se ofrece una panoplia de posibilidades de inmersión en proyectos culturales y políticos señeros a través de los territorios que conformaron una de las monarquías más grandes de la historia moderna. El coloquio que ha dado origen a este libro se desarrolló en los polos que componen su título: el papel que desempeñaron las élites intelectuales en la construcción de modelos colectivos a todo lo ancho de la monarquía ibérica a lo largo de cuatro siglos. La ambición de este proyecto es quizá su

mejor punto: hacer estudios de caso en los cuales se pudiese reflexionar sobre los fundamentos y límites de una comunidad intelectual, y, dentro de ella, de los autores que conformaron el sistema, contribuyeron a su mantenimiento y lo hicieron evolucionar. Apostar por el ámbito del mundo ibérico permite, sobre todo, salir de los cuadros nacionales, tal vez el enfoque más pobre resultado de esta fragmentación, para buscar las interrelaciones y los procesos convergentes en un gran espacio común: el ámbito sociopolítico generado desde finales del siglo XV y que se extenderá hasta el XIX.

El trabajo coordinado por Mónica Quijada y Jesús Bustamante hace una aproximación rica respecto a la historia tradicional de América al enfrentar las complejidades de la conformación de élites intelectuales dentro de la visión de conjunto. El primer segmento de ponencias sobre la Edad Moderna, atestigua la variedad de los grupos intelectuales pertenecientes a todos los estamentos étnicos y sociales. Jesús Bustamante inicia el recorrido por los modelos colectivos que se formaron a lo largo del siglo XVI y busca una nueva definición de generación, alrededor de los momentos de crisis y cambio. Su reflexión ha ido encaminada a incluir los proyectos culturales de la España de 1600, especialmente aquellos apoyados por Felipe II, en el marco común, de la Europa de la época, lejos de la perspectiva individualizadora de los estudios sobre el renacimiento español. Este intento de reperiodización tiene como objetivo mostrar la existencia de proyectos colectivos que reunían a personalidades caracterizadas por su gran movilidad intercontinental. Esta "dispersión" facilitó la práctica de acumulación de documentos, que luego se transformaron en archivos y bibliotecas al servicio de los funcionarios itinerantes. Tendencia que varió en el reinado del rey prudente cuando se hizo un esfuerzo por "centralizar", o al menos controlar, tanto hombres como información dispersa. De los grandes proyectos, como la Biblia Políglota o la investigación

científica de Francisco Hernández sobre la naturaleza de América, nos concentramos, con la investigación de David Tavárez, en tierras novohispanas, en los sorprendentes textos rituales nahuas y zapotecos que se escribieron bien entrado el siglo XVII. Del universo de las "personalidades" españolas, el análisis de las élites locales se centra en aquellos escribanos, autores y copistas de textos rituales que se mantenían relativamente al margen de la cultura letrada occidental. Al lado de una literatura devocional en náhuatl y zapoteco, autorizada por Trento y por los concilios provinciales en los siglos XVI y XVII, y más allá de la colaboración entre autores eclesiásticos y las élites indias, Tavárez rastrea la existencia de cierta comunidad de autores indígenas que buscaban una expresión espiritual autónoma y autóctona. La periodización que propone de los textos canónicos le permite medir la concentración e impacto en los casos de las comunidades zapotecas de San Miguel Sola y Villa Alta. Este estudio permite constatar cierta dinámica social que obedecía a la circulación de estos textos, aun bajo el ojo a veces tolerante, a veces intolerante, de las instituciones eclesiásticas, lo que sugiere cierta separación de los públicos indígenas letrados y semiletrados.

Entre ambos polos de élites peninsulares e indígenas, se coloca el estudio de caso de la *Historia natural* de Juan de Cárdenas. Al seguir el eje de las influencias novohispanas de Cárdenas, Luis Millones Figueroa trata de observar cómo, a través del género de los *problemata* y de la literatura de secretos, esta historia natural podría romper con un canon clásico de conocimiento. En la discusión de las "verdades" y usos de ciertos elementos como la piedra bezoar y el chocolate, Cárdenas se opondría a algunas autoridades de su tiempo, como el sevillano Monardes, presentando la naturaleza de las Indias como un modelo de conocimiento de la naturaleza en general, con ciertos tintes de espacio privilegiado. Juan de Cárdenas fue uno de los muchos hombres tocados, a fines del siglo XVI, por la información sobre la naturaleza

americana y por la inquietud de su generación por un saber científico.

La movilidad de hombres y libros llevó a formar círculos de intelectuales sobre todo, en los lugares que atraían la mayor atención económica: las minas. En esta dirección, Carmen Salazar-Soler desarrolla el perfil del señor de minas, del ingeniero que buscaba nuevas técnicas de extracción y a la vez se interesaba por escribir crónicas sobre la historia del sorprendente reino del Perú. La confrontación con el universo indígena sería el contrapunto que, al oponerse al canon de representación de la naturaleza europea, crearía obras híbridas, y a la postre, nuevos modelos de percepción de la naturaleza americana. Si bien su imagen todavía seguía a fines del siglo XVI los caminos europeos, las teorías alquímicas, según lo muestra Carmen Salazar, tenían gran maleabilidad, pues incluían conocimientos indígenas. Los señores de minas del Perú colonial formaron parte de las élites letradas, tanto como los integrantes de la Academia Antártica estudiada por Sonia Rose, en el auge de la creación de espacios letrados seculares. La creación de una república de letras que actualizaba el pensamiento europeo y se movía en un gran radio de acción, es un tema cada vez más estudiado por la reciente historiografía, y en este caso, se hace con la intención de profundizar en la identidad de esos *passeurs*: educación, extracción social y mentalidad. Las élites del Perú, un grupo con una red tan compleja como los españoles repertoriados por Jesús Bustamente, formaban un entramado complejo en contacto con altos funcionarios y letrados de la Nueva España y de la Península.

Claro está, la movilidad de estos grupos transportaba no sólo los modelos y objetos de Europa a América, sino también de América a Europa. Si bien todavía no está extensamente estudiada la manera en que los modelos híbridos americanos afectaron a los europeos y a su cultura, los objetos y la naturaleza americana han tenido más suerte dada la formación de los populares gabi-

netes de maravillas. Juan Pimentel ha presentado el caso de la colección de curiosidades adquirida por el criollo Pedro Franco Dávila para Carlos III, y que serviría para la fundación del Real Gabinete de Historia Natural de Madrid. Desde los albores del humanismo hay un paralelo entre estos gabinetes y los proyectos enciclopédicos. Aun cuando España estaba a la zaga respecto a la creación de instituciones científicas en Europa, estos proyectos impulsaron cursos, discusiones y ediciones en donde se reflejaban nuevas inquietudes de conocimiento.

La revisión de los modelos europeos se renueva en la segunda parte de esta obra colectiva con el análisis de las referencias a las Sagradas Escrituras en el debate político de los siglos XVII-XIX, realizado por François-Xavier Guerra. La participación de Guerra traza el nacimiento de la monarquía absoluta, y la manera por la cual los textos bíblicos proporcionaron los modelos de monarquía y la justificación del absolutismo gracias a la revelación divina. La permanencia y reutilización de modelos tanto religiosos como políticos llevaban el sello "imperial", y Annick Lampérière hace una revisión del programa reformista borbónico de acuerdo con la concepción de las élites novohispanas, y su adaptación final a un modelo moderado dada la recepción negativa. Desde otro punto de vista, la importancia del discurso religioso en el campo político logró hacer del sermón un vehículo de arenga durante el proceso independentista en la Audiencia de Charcas. Una vez más, en el trabajo de Marta Irozqui se evidencia la capacidad de la Iglesia por adaptar su discurso y su interpretación de las Escrituras para transformarlas en medios de instrucción política. El concepto de "ciudadano" sustituyó al de vasallo en la lealtad a la monarquía. Entonces, la autoafirmación católica fungió como el medio de elaboración de la identidad social.

La contribución que cierra esta última parte discute finalmente el concepto de "élite" del virreinato de la Plata, y mediante esta definición trata de determinar su relación con uno de los

personajes más polémicos de la historia de la América hispana, el indígena. El trabajo de Mónica Quijada consistió en seguir el papel que se le dio a los indígenas durante los siglos XVIII-XIX en la construcción de una sociedad ilustrada hasta su culminación en el periodo republicano. El modelo colectivo generado por las élites rioplatenses, en la tensión de lo conocido y lo posible, ha permanecido dentro de la discusión de un paradigma de sociedad argentina "blanca" y "europea".

Quizá la perpetuación de un paradigma sobreviva tanto cuanto menos problemático resulta, a menos que se le regrese a un espacio consciente. Ése sería el principio de la colaboración de Leoncio López-Ocón sobre el papel de los congresos internacionales de panamericanistas desde el siglo XIX, no sólo en su relación con la fundación de cátedras y academias, sino en la discusión de las hipótesis científicas que sentaron las bases de la reflexión sobre la cultura americana. En ese mismo sentido, Víctor Peralta explora el pensamiento del político gaditano Emilio Castelar, obsesionado con la problemática de América. Esta conciencia política y la toma de posición por el progreso, se verá también apoyada por Emilio Rabasa a finales del siglo XIX, quien sería el ideólogo de la doctrina política del porfiriato en México. Charles Hale analiza, por su parte, el pensamiento de Rabasa, especialmente en proyectos de modernización estatal de Chiapas y en general en el desarrollo económico del país luego de la Revolución. Finalmente, el texto de Marta Elena Casasús que cierra el libro, también es una puerta al siglo XX, a la culminación político-religiosa de esas élites de finales del siglo XIX en Centroamérica, sujetas a la influencia de las redes teosóficas y a la intervención estadounidense en los debates para forjar una nación.

En este vasto recorrido temático y analítico sobre el papel de las élites culturales, con textos rigurosos y con frecuencia brillantes, los temas, por supuesto, no se agotan, pero quedan bien definidas las pautas de cada investigación. El texto levanta tam-

bién problemas que tienen que ver con la misma definición de élite y su percepción por sus rivales sociales o simplemente sus contemporáneos. Al lector corresponde cuestionarse cómo se crea, se genera, se destruye y, sobre todo, cómo se relaciona con su entorno un grupo que se identifica como el creador hegemónico de pensamiento. Los trabajos aquí presentados contribuyen a comprender mediante casos particulares una dinámica de autoafirmación positiva que duró (mutando en sus formas, protagonistas y contenidos) varias centurias y que bien podría ser entendida retomando el análisis generacional, en un trabajo que está ahora comenzando. Entre tantas, queda la inquietud sobre los alcances y consecuencias de estos modelos culturales en los programas y esquemas políticos y sociales en los albores del siglo XXI.

Gabriela Vallejo
École des Hautes Études en Sciences Sociales

JUAN MANUEL PÉREZ ZEVALLOS, *Xochimilco ayer II*, México, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2003, 175 pp. ISBN 970-684-071-0 (vol. II), 970-684-056-7

Xochimilco ayer II es un libro sumamente rico por la variedad de temas que aborda, por la exigencia y la seriedad de su análisis, por la claridad de sus argumentos y por la diversidad de fuentes que emplea. Ciertamente, se trata de una agradable y ágil síntesis de los procesos —políticos, sociales y económicos— que marcaron la historia de Xochimilco durante los siglos XVII y XVIII.

En lo que respecta a su forma, el libro consta de siete capítulos y una sección destinada a cuadros y notas. También incluye un copioso apéndice con documentos inéditos y cronologías. En

este sentido, bien puede decirse que el soporte —analítico y documental— de la obra es notable y revela la exigencia que han alcanzado en México las investigaciones históricas.

Así, al explorar numerosas fuentes primarias y hacer el primer balance de lo acaecido en Xochimilco durante el siglo XVII, Juan Manuel Pérez Zevallos inicia este libro presentando a los protagonistas de la historia: indios, castas y españoles. De igual forma, ilustra con claridad el devenir de los pueblos indios de Xochimilco en un periodo caracterizado por la aplicación del programa de congregaciones, las transformaciones en la organización política indígena, el embate contra la nobleza nativa, la reforma del sistema colonial y la inundación del valle de México. Es en este contexto donde el autor examina lo que él llama "los cambios y las continuidades de Xochimilco".

Delimitado el espacio y el periodo de estudio, Pérez Zevallos traza un esquema analítico y lo sigue al pie de la letra. Para eso, elabora un argumento crítico, con preguntas inteligentes y, como pocos lo habían hecho, examina los procesos históricos que se concretaron en Xochimilco no sólo en lo visible, sino en lo estructural. De esta manera, inicia con una reconstrucción del entorno natural y social que existían en el siglo XVII. Frente a esta descripción se deja ver un examen directo de la relación histórica entre sociedad y naturaleza; posteriormente, explica el impacto de la evangelización en la zona náhuatl del centro de México, en general, y en Xochimilco, en particular. En esta parte del libro se abre la discusión sobre el papel que desempeñaron los franciscanos en la conversión de los xochimilcas, en la delimitación de la jurisdicción religiosa y, sobre todo, en la imposición de cultos y festividades. Un tema que se deja ver tras este análisis es la manera en que "los naturales adaptaron su complejo sistema religioso y su geografía sagrada a los requerimientos de la nueva fe".

Por otro lado, Pérez Zevallos elabora una reflexión sobre la participación de Xochimilco en el sistema económico colonial. Al

respecto, analiza con rigor las actividades productivas y los circuitos mercantiles que operaron en el espacio de estudio. Con sagacidad, revela la participación de los indios en los circuitos comerciales. Con paciencia, distingue los productos que circulaban en el espacio seleccionado. Habrá que notar que los argumentos del autor pueden ser más sólidos para explicar la dinámica económica del siglo XVII que los formulados para el siglo XVIII.

El libro sigue así un orden que conduce a los capítulos centrales, a los que el autor titula "Las tierras de los xochimilcas" y "El gobierno indígena". De hecho, y muy en el esquema de la obra, se puede decir que los primeros capítulos son una introducción a la historia colonial de Xochimilco. No obstante, el cuarto y el quinto capítulos se convierten —a mi parecer— en la parte medular del libro. Aquí el lector no tiene más opción que contemplar cómo el autor analiza el programa de congregaciones, los cambios en el gobierno indígena y los problemas que esto suscitó entre la población nativa.

En su explicación sobre las congregaciones, el autor toma en consideración muchas perspectivas y demuestra su profundo conocimiento sobre el tema. Al respecto, sugiere que las congregaciones, reducciones o juntas fueron la acción más visible de la voluntad española para imponer sus principios en la sociedad que habían dominado. En este orden, las congregaciones aparecen como una empresa que se encargó de reunir a los indios del antiguo *altépetl* en asentamientos permanentes, diseñados sobre un plano regular y dejándolos al alcance de las instituciones religiosas y políticas. En palabras de Pérez Zevallos, este programa implicó una profunda alteración del espacio, ya sea al privilegiar la ocupación de territorios, al constituir pueblos y barrios, al centralizar funciones o bien al trazar límites y jurisdicciones. Apoyado en numerosas fuentes, el autor revela que estos traslados de población —como fueron las congregaciones— provocaron, por un lado, el despojo de la propiedad indígena y, por otro, la

incorporación de los indios en las empresas españolas. Siguiendo esta línea de análisis, se vislumbra la manera en que los indios xochimilcas se ajustaron a los cambios sociales, económicos, ecológicos y culturales que promovieron las reducciones. Tal vez la conclusión más sugerente de este capítulo radica en mostrar que las congregaciones no sólo transformaron los patrones de asentamiento indígena, sino también el control de la tierra y el manejo de los bosques, montes y aguas de Xochimilco.

Pero este capítulo no sólo se hace cargo de estas realidades. Aquí el autor realiza un esfuerzo por explicar los conflictos agrarios que protagonizaron los pueblos de indios en los siglos XVII y XVIII. Al buscar una respuesta a estas contrariedades, Pérez Zevallos reconoce que la fragmentación de los territorios, el paulatino crecimiento de la población, el arrendamiento de tierras a españoles y, ante todo, las diferencias entre "pueblos cabecera" y "pueblos sujetos" fueron las principales causas de los conflictos. Dado esto, el autor demuestra que a lo largo de los siglos XVII y XVIII las disputas agrarias fueron una constante y no una excepción en Xochimilco.

Para explicar el gobierno indígena colonial, Pérez Zevallos elabora un balance y plantea que dicho gobierno fue el resultado de un proyecto que buscaba constituir el municipio castellano en las Indias, y que al tiempo de aplicarlo se encontró con la cultura indígena que generó una simbiosis de elementos, con lo cual surgieron esos gobiernos con atributos políticos, religiosos, sociales, económicos y judiciales.[1] Desde este punto de vista y en

[1] Véanse Pedro CARRASCO, "La transformación", pp. 10-17; Bernardo GARCÍA MARTÍNEZ, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987, pp. 97-105, y Juan Manuel PÉREZ ZEVALLOS, "El gobierno indígena colonial en Xochimilco", en *Historia Mexicana*, XXXIII:4(132), (abr-jun. 1984), pp. 445-462.

palabras del autor, el gobierno indígena colonial fue una institución que contribuyó al debilitamiento de las jefaturas étnicas y al surgimiento de una nueva clase de gobernantes que modificaron las jerarquías internas de los pueblos; de esa manera, advierte que el cabildo indio fue el escenario donde se gestaron los enfrentamientos más evidentes del sistema colonial y la costumbre indígena de gobernar. Habrá que decir que a lo largo de este capítulo plantea que la corona española utilizó el cabildo indio —a partir del siglo XVII— para debilitar la presencia de la nobleza nativa y desplazarla poco a poco de los escenarios políticos.

Al llevar este argumento al terreno de mayor detalle, Pérez Zevallos hace una revisión de la incorporación de macehuales a los cabildos indios, y se detiene, con particular cuidado, en los procesos de elección de autoridades; igualmente, muestra los abusos que cometieron dichos macehuales contra la antigua nobleza indígena. La amplia variedad de casos que se presentan, pone a este capítulo en relación con muchos aspectos de la vida política y social de los pueblos indios de la Nueva España. Adicionalmente, se incorpora un cuadro pormenorizado de todos los funcionarios que integraron el gobierno indígena de Xochimilco entre 1600-1809.

Viene a continuación un capítulo referido al tributo. En esta parte, el autor reconstruye el índice demográfico de Xochimilco durante el periodo 1564-1806. Así, tras analizar las cifras de población y de tributos, distingue que este espacio fue afectado entre 1601-1811 por crisis agrícolas, plagas y epidemias que trastornaron a la población nativa. En ese sentido, me parece sugerente el ejercicio analítico del autor, ya que combina elementos de historia demográfica, económica y ambiental para obtener el perfil de la población xochimilca.

Juan Manuel Pérez Zevallos pone fin a su obra con una evaluación de los cambios políticos, agrarios y económicos que experimentaron los pueblos de Xochimilco en el siglo XVIII.

Ahora bien, la lectura de una obra como *Xochimilco ayer II*, despierta algunas preguntas que ante su riqueza son inevitables. Una de estas dudas me surgió casi al final del texto, cuando el autor examina la historia de Xochimilco en la segunda mitad del siglo XVIII. Fue entonces cuando intenté imaginar cómo afectaron las reformas borbónicas en la economía de este espacio; cómo afectaron la propiedad indígena; cómo repercutieron sobre los intereses de los grupos políticos, y cómo se reflejaron estas medidas en la vida cotidiana de los xochimilcas.

Por lo demás, el único reclamo que se le puede hacer al autor es no haber arribado a una conclusión, ya que hubiera servido para otorgarle formalidad a sus argumentos que son el fundamento de este trabajo. En este orden, considero que el mérito más remarcable de Pérez Zevallos es proporcionar una agradable y ágil síntesis de la historia colonial de Xochimilco.

Luis Alberto Arrioja Díaz Viruell
El Colegio de México

HÉCTOR CUAUHTÉMOC HERNÁNDEZ SILVA, *Xochimilco ayer III*, México, Gobierno del Distrito Federal, Delegación Xochimilco, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2003, 175 pp. ISBN 970-684-071-0 (general) 970-684-072-9 (vol. III)

La mayoría de los estudios históricos mexicanos del siglo XIX y primera mitad del XX tendieron a generalizar las situaciones cultural, política y económica del país. La inercia de estos trabajos tenía su justificación en el contexto de la formación y el fortalecimiento del Estado nación. Por ello no resulta extraño que a través de la historia, la antropología, la literatura, la pintura y el cine se tratara de homogeneizar al país con el propósito de crear

una identidad nacionalista. Sin embargo, este tipo de análisis generó que en muchas ocasiones se negara y ocultaran las diversidades étnica y cultural de México.

Esta imagen de corte liberal y posrevolucionaria prevaleció en la historia tradicional hasta la década de los setenta del siglo XX, pero a partir del movimiento estudiantil de 1968 varios científicos sociales iniciaron el proceso de desmitificación de la revolución mexicana y cuestionaron los estudios generales, surgiendo a la par, numerosos trabajos regionales y de tipo revisionista que nos dieron una imagen mucho más rica y compleja del periodo colonial y del México independiente.

La historia local no se quedó atrás, los trabajos pioneros de Luis González llamaron la atención a partir de su famoso libro *Pueblo en Vilo*, que invitó a incursionar en este tipo de estudios, pero en aquel entonces, sus propuestas tuvieron pocos seguidores. Actualmente es innegable el avance de la microhistoria mexicana. En las últimas décadas se han publicado obras de relevancia para el valle de México (1983), *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco sus pueblos y barrios*, de Andrés Lira (1992), *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México*, de Juan Javier Pescador (1996), *Mixcoac: un barrio en la memoria*, de Patricia Pensado y en (2003), *Tepito: del antiguo barrio de indios al arrabal, 1868-1929*, de Ernesto Aréchiga.

En este marco que invita a revalorar la historia local de ciudades, pueblos y barrios se puede situar la publicación del libro *Xochimilco ayer III*, de Héctor Cuauhtémoc Hernández Silva.

La historia que entreteje Hernández Silva cubre un periodo largo de 1810-1940. Cabe decir, que en este periodo se entremezclan y se confunden numerosos problemas políticos, económicos, sociales y hasta religiosos que de una u otra forma afectaron la vida cotidiana de los habitantes de Xochimilco. Des-

de la guerra de independencia hasta la revolución de 1910, desde las leyes de desamortización hasta la reforma agraria de los años treinta del siglo XX. Al pasar del centralismo al federalismo, o los sistemas monárquicos de Iturbide y Maximiliano hasta las dictaduras de Santa Anna y Porfirio Díaz. Lo mismo hubo invasiones extranjeras que guerras civiles. Fue una etapa caótica, pero también de cambios y reconstrucciones política y económica. En términos generales, este amplio periodo se puede caracterizar por la formación y consolidación del Estado nacional mexicano.

Por supuesto, no es el propósito de este libro abarcar todos estos temas, como bien sustenta el autor, ni se trata de resolver cuestiones y lagunas historiográficas. Tampoco se pretende hacer una historia global sobre este pueblo cabecera, alcaldía, subdelegación, municipio, prefectura, distrito político o la delegación de Xochimilco, denominaciones de las instancias gubernamentales que han regido la vida política de los xochimilcas.

Más bien se trata de una obra de difusión que pretende llamar la atención sobre la historia local y despertar el interés de los especialistas para desentrañar los múltiples problemas que han sido apuntados a lo largo del presente libro. Sin embargo, no es una simple monografía de datos, por el contrario, el estudio incluye varias problemáticas sociales y económicas.

Por si no fuera suficiente, Hernández tiene la virtud de precisar en pocas páginas las transformaciones que sufrió Xochimilco a lo largo de su devenir histórico, pero enmarcándolas en un contexto que va más allá de los linderos locales y esto constituye uno de los méritos del trabajo. En otras palabras, los cambios y continuidades se explican por medio de dos factores externos: los sucesos y las coyunturas más trascendentales de la política nacional y los cambios internos que se suscitaron en Xochimilco a partir de su relación con la ciudad de México.

Por tanto, no se relatan hechos aislados y discontinuos, ya que el autor tiene la capacidad de vincularlos con los problemas

nacionales y los relaciona con el contexto regional de la ciudad de México. Este enfoque resulta útil para detectar los principales cambios que afectaron y transformaron a la vida de los habitantes de Xochimilco durante el siglo XIX y la primera mitad del XX.

Se trata de una breve síntesis con sentido crítico, ya que existe un cuestionamiento de las fuentes de primera y segunda mano. Éstas en que se sustenta la investigación van desde expedientes y documentos de archivos nacionales y estatales, hasta la historia oral, actas de cabildo, memorias, crónicas de viajeros, notas periodísticas, y relatos individuales. Así como de una amplia bibliografía sobre Xochimilco.

Además, no sólo se detecta la visión de los hombres públicos, sino también se encuentra la voz de los campesinos y las mujeres; los pobres y los ricos, los pueblos y las haciendas, los gobernantes y los gobernados. Asimismo, destacan las pinturas y fotografías de los artistas de diferentes generaciones que reflejan la belleza natural, la situación económica y la vida cotidiana de los habitantes. Lo mismo sucede cuando se refiere a la relación entre la ciudad de México y Xochimilco, cada una aparece con su propia versión de los hechos.

El libro se divide en cinco breves apartados. El primero, trata sobre el "México independiente, 1810-1852", en el que se retoman los antecedentes coloniales, la guerra de independencia, el primer imperio, el federalismo, y las respuestas locales a las políticas liberales. Aquí se presta atención a la formación de ayuntamientos y municipios, y se da importancia a los bienes de comunidad y a la organización política local.

La segunda parte, incluye "El México Liberal, 1854-1900", donde se muestra el proceso de desamortización de la propiedad comunal. Hernández da cuenta de que la privatización se inició antes de la ley Lerdo y transformó paulatinamente el sistema de propiedad, lo que generó agudos conflictos entre pueblos, y entre éstos y los hacendados. La disputa por las ciénagas y la

apertura de tierras por la desecación de las lagunas trajo cambios en la cultura local y resquebrajó la vida comunitaria.

La tercera parte, cubre el porfiriato, 1880-1914. Aquí se da prioridad a la situación de las aguas y manantiales de Xochimilco, la desecación de lagunas y la construcción del desagüe del valle de México. Los cambios en el acceso y distribución del agua se describen a partir del proceso de federalización y centralización de los recursos acuíferos, que se inició con una ley emitida en 1888 por parte del gobierno federal. Entre los cambios y transformaciones que trajo el porfiriato, se menciona la llegada del teléfono, el telégrafo, las bombas para agua y la construcción del tranvía que conectaba a Xochimilco con la capital.

Otro punto relevante es la apertura del turismo en Xochimilco, pero al igual que las demás cuestiones, el autor explica las condiciones que lo fomentaron y no se conforma con narrar efusivamente las bellezas naturales del lugar, sino por el contrario va más allá, denuncia los hechos y sitúa la problemática en un contexto más amplio.

La transformación ocurrida durante el porfiriato, afectó el orden político, la organización social y la tenencia de la tierra. Así lo expresa Hernández Silva, "El precio por recibir las bondades de la modernidad promovida por el Estado, así como la presencia de los sectores sociales acomodados en sus lagunas, canales y tierras, lo mismo que apoyar a la prosperidad y al desarrollo y expansión inevitable de la capital, significó para estas comunidades, además del goce de las 'ventajas' del desarrollo tecnológico de la época, el despojo de sus tierras, sus manantiales, sus riquezas naturales, la paulatina pérdida de la fauna acuática, y de su futuro agrícola sostenible" (p. 63).

El siguiente apartado trata sobre la Revolución, 1910-1915. Aquí se narra la importancia estratégica de Xochimilco durante la etapa revolucionaria. La lucha armada y los conflictos entre zapatistas y constitucionalistas. Pero también se observa la po-

breza y las alternativas de sus habitantes para sobrevivir, el renacimiento del folklore y la apertura de escuelas. No obstante, Hernández Silva comenta que falta profundizar sobre las relaciones comerciales, la servidumbre, la construcción de vías de comunicación y el crecimiento del comercio.

La última parte, describe la etapa de reconstrucción entre 1916-1940, donde muestra los efectos positivos y negativos de la Revolución, y ejemplifica la aplicación de la reforma agraria en algunos pueblos y comunidades de Xochimilco. Finalmente menciona la transformación de Xochimilco en una Delegación del Distrito Federal, y los beneficios que recibió a cambio de sus aguas y sus recursos agrícolas.

Cabe subrayar que algunos apartados tienen más información que otros, por ejemplo, no se retoma el periodo centralista, los gobiernos de Santa Anna, ni el segundo imperio, pero esto no es extraño, lo mismo sucede en la historiografía del siglo XIX, donde existen pocos trabajos sobre estos periodos

La falta de documentos, la desaparición del archivo municipal, así como el corto tiempo y espacio dedicado a formar este libro, explican que no se puedan abordar todos estos temas, pero ahí quedan apuntados numerosos problemas sociales, políticos y económicos, que abren la posibilidad de llevar a cabo estudios concretos sobre cada uno: los bienes de comunidad, las cofradías, pleitos por tierras, el control del ayuntamiento, conflictos por el agua, caciques pueblerinos, estratificación social, reforma agraria, demografía, turismo, educación y otros.

El estudio termina al iniciar la década de 1940, y una vez más la pluma de Hernández Silva plasma la situación de esta localidad en estos términos, "Xochimilco entraba a la modernidad como la flor más bella del ejido turístico capitalino, en detrimento de su posibilidad de desarrollo como espacio agrícola. Sus habitantes se vieron obligados a modificar su actividad productiva tanto por la demanda turística como por el cerco que se le había

hecho a la agricultura de temporal y a la de chinampas. La falta de agua en detrimento de su calidad fueron otros factores que determinaron el cambio laboral. El crecimiento demográfico y expansión territorial de la capital habían terminado de empobrecer las reservas acuíferas de Xochimilco, lo que empezó a afectar a la flora y a la fauna de la demarcación y el equilibrio ambiental de la zona metropolitana" (p. 108).

Para finalizar, quiero reiterar que este libro no es una simple narración de hechos, tampoco es una monografía de datos, ni de alabanzas a sus bellezas naturales y sus fiestas, por el contrario, Cuauhtémoc Hernández ofrece al lector un panorama más complejo de los procesos sociales que han transformado la vida cotidiana de Xochimilco.

J. Edgar Mendoza García
El Colegio de México

BERND HAUSBERGER y ANTONIO IBARRA (eds.), *Comercio y poder en la América colonial. Los consulados de comerciantes, siglos XVII-XIX*, Madrid, Frankfurt, México, Biblioteca Iberoamericana, Publicaciones del Instituto Ibero-Americano, Vervuert, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2003, «Fundación Patrimonio Cultural Prusiano, 93», 240 pp. ISBN 9706840753

El libro que nos ocupa, *Comercio y poder en la América colonial. Los consulados de comerciantes, siglos XVII-XIX* es una antología compuesta por ocho trabajos escritos por especialistas de cuatro distintos países: México, El Perú, Alemania y España. Los trabajos fueron presentados originalmente en un simposio convocado por la Asociación Argentina de Historia Económica y la Universidad Nacional de Tucumán, y su publicación fue un esfuerzo

editorial conjunto entre España, Alemania y México, todo lo cual nos habla de una labor de cooperación internacional que sería deseable ver con más frecuencia.

Como puede desprenderse del título del libro, el hilo conductor de la mayor parte de los trabajos son los consulados, instituciones de antiguo origen medieval que representaban a los comerciantes y funcionaban como tribunales para impartir justicia en materia mercantil. Se trata de estudios inscritos en la corriente de la historia institucional, como lo señalan Hausberger e Ibarra en la introducción, pero como bien advierten, realizados con enfoques nuevos. En concreto, señalan tres nuevas formas de analizar las instituciones. La primera parte de la vieja técnica de estudiarlas a partir de sus normas y funciones, pero la novedad consistiría en contrastar las disposiciones escritas con la práctica y con los mecanismos de interacción social que les dieron vida real. El segundo enfoque que utilizan para analizar las instituciones es estudiarlas como actores institucionales en el ejercicio del poder, esto es, poniendo énfasis en la relación entre diferentes instituciones, en particular, se ocupan del enfrentamiento entre diversas corporaciones y las políticas imperiales, y por último, el tercer enfoque consiste en analizar las instituciones a partir de las redes de poder entretejidas con los parentescos, los vínculos y las lealtades generados por diversos tipos de afinidades (calidad étnica, origen, pertenencia corporativa, nexos económicos, etcétera), redes que no sólo sustentaron las instituciones, sino en general, guiaron el quehacer político, social y económico de la colonia.

Coincido en que esta renovación de la historia institucional nos permitirá conocer y entender mejor al Estado colonial; nos permitirá, asimismo, apreciar con mayor detalle la interacción entre los distintos sujetos de la historia y, de hecho, nos permitirá definir y redefinir los perfiles de viejos y nuevos sujetos históricos —el Estado, las corporaciones, los individuos y sus calida-

des— los cuales, al analizar sus vínculos, alianzas y conflictos nos permitirán resolver algunas contradicciones que hoy vamos descubriendo que son sólo aparentes, como ocurre al develar algunos acuerdos particulares asumidos por las corporaciones o al exponer la dualidad, flexibilidad y adaptabilidad, más que incoherencia, de la política mercantil española. Siguiendo esta misma línea de pensamiento, en mi opinión otro gran acierto de los enfoques empleados en este libro es la aceptación explícita de que es estéril emprender estudios económicos eludiendo el contexto social. Sin duda parece cada vez más importante evitar mantener en compartimientos o estancos aislados los análisis económicos, políticos y sociales, como si la realidad no formara un todo abigarrado, pues pienso que un enfoque integral es lo que le da a la disciplina de la historia su inmensa riqueza. Si bien es cierto que en aras de la profundidad y del rigor metodológico, un análisis debe privilegiar una vertiente, pero jamás ignorar las otras.

En los ocho trabajos reunidos en este libro cada uno pone énfasis de manera diferente, en la vertiente política, en la social o en la económica de algunos de los Consulados hispanoamericanos. Aunque en esta región del imperio español existieron once de estas instituciones, en este libro sólo se abordan extensamente cuatro, los Consulados de México, Lima, La Habana, Guadalajara y otro, el de Veracruz, sólo es anunciado. El trabajo de Héctor Noejovich, "La institución consular y el derecho comercial: conceptos, evolución y pervivencias", es un análisis general de los elementos jurídicos de la institución consular española a lo largo del tiempo; los trabajos de Guillermina del Valle, "Gestión del derecho de alcabalas y conflictos por la representación corporativa: la transformación de la normatividad electoral del Consulado de México en el siglo XVII"; Bernd Hausberger, "Las elecciones de prior, cónsules y diputados en el Consulado de México en la primera parte del siglo XVIII", y Clara Elena Suárez, "El parecer de la élite de comerciantes del Consulado de la

ciudad de México ante la operación de libre comercio (1791-1793)", lidian, como puede verse, con el Consulado de México en tres momentos clave: a mediados del siglo XVII, cuando se transformó por primera vez su legislación electoral; en la primera mitad del XVIII, cuando se volvió a transformar el sistema electoral con la introducción de la alternativa ante la escisión del cuerpo de comercio en dos partidos, el vasco y el montañés, y por último, en vísperas de la introducción del comercio libre, cuando se pidió la opinión de algunos de los más prominentes mercaderes mexicanos acerca de la transformación del régimen comercial. La última etapa colonial es revisada en relación con el otro antiguo Consulado hispanoamericano, el de Lima, por Cristina Mazzeo en su trabajo titulado "El Consulado de Lima y la política comercial española frente a las coyunturas de cambio de fines del periodo colonial (1806-1821)", en el que analiza la ruptura definitiva del sistema mercantil a raíz de la introducción del comercio neutral a causa de las guerras contra Inglaterra. Por lo que toca a los nuevos consulados borbónicos, el de Guadalajara es estudiado por Antonio Ibarra, "Mercado, élite e institución: el Consulado de comercio de Guadalajara y el control corporativo de las importaciones en el mercado novohispano", y el de La Habana por Dominique Gonçalvès, "Los doce primeros años de la Junta Económica y de Gobierno del Real Consulado de La Habana", mientras que Antonio García de León se limita a referir los posibles antecedentes del Consulado de Veracruz: "Sobre los orígenes comerciales del Consulado de Veracruz: comercio libre y mercado interno a fines del siglo XVIII (1778-1795)", si bien no estudia propiamente esta institución mercantil.

Sin negar en modo alguno las aportaciones de todos los trabajos reunidos en este volumen, sí me gustaría llamar la atención sobre algunos puntos, sobre todo con miras a estudios futuros. Un rasgo un tanto desconcertante es que los autores no hacen

referencias cruzadas entre unos y otros, ni cuando tratan el mismo tema y podrían reforzarse mutuamente en su argumentación, ni cuando se contradicen, caso en el cual hubiera sido muy interesante que se expusiera a qué se deben las diferencias, si son interpretaciones distintas o si alguna otra causa los lleva a discordar. Esto llama tanto más la atención porque fueron trabajos discutidos en un simposio, así que debieron tener tiempo para discutir los trabajos y prepararlos para su publicación. En el futuro, sería muy interesante que entre todos establecieran una agenda común para el estudio de los consulados, de modo tal que pudieran hacerse análisis comparativos que conduzcan a un balance general sobre el tema. Con este mismo sentido, hubiera sido muy interesante conseguir estudios sobre el resto de los Consulados, aunque comprendo que no es nada sencillo reunir y poner de acuerdo a varios especialistas de distintas latitudes del mundo. Simplemente sirva esta presentación para lanzar una invitación para que se siga trabajando sobre el tema y se logren reunir trabajos sobre los 21 Consulados que, si no me equivoco, existieron en el conjunto del imperio español en la edad moderna.

En consecuencia, sin lugar a dudas, este libro es un magnífico punto de partida para emprender una nueva etapa en relación con los estudios sobre los Consulados. Efectivamente, desde que Robert Smith escribiera en 1940 la obra pionera sobre la institución consular, *Historia de los consulados de mar (1250-1700)*, se ha suscitado un renovado interés por el estudio de estas instituciones. Desde entonces hasta la fecha se han hecho ya muchos estudios de distinto alcance y con perspectivas muy diversas. Hausberger e Ibarra, como los otros seis autores de este libro, citan y refieren algunos de los trabajos que existen, pero desde luego hay muchos más. Así, para comenzar la nueva etapa de estudio sobre los Consulados, pienso que alguien debería, primero, animarse a reunir una bibliografía lo más exhaustiva posible sobre el tema y, con ella, retomar el trabajo de Smith y empren-

der un estudio general sobre la institución que comprenda tanto los Consulados metropolitanos como los de la América española y Filipinas, y que se prolongue el estudio para incluir, desde luego, los nuevos Consulados fundados en la época borbónica. Ésta sería, sin duda, una tarea ardua, pero en modo alguno imposible. Un libro con este alcance permitiría capitalizar la gran cantidad de estudios que se han hecho sobre Consulados, los cuales corren el riesgo de caer en el olvido por la dispersión y lo fragmentado de sus enfoques.

Una vez en el camino de hacer propuestas, retomo e insisto en una, en la que coinciden algunos de los autores de este libro. Estudiar las instituciones es fundamental, pero es imprescindible trascenderlas y estudiar a los hombres que las constituyeron y les dieron vida real, más allá de las disposiciones legales que prescribían sus formas y funciones. Cada vez es más evidente la urgencia de analizar las operaciones comerciales que emprendieron los hombres adscritos a las instituciones consulares y estudiar con el mayor detalle posible la naturaleza de los vínculos que les permitieron tender las redes del poder en el antiguo régimen, pues sólo así, al combinar los distintos sujetos históricos, las normas y las obras efectivas y cotidianas, podremos llegar a comprender cabalmente el sistema en su conjunto.

Matilde Souto Mantecón
Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora

MANUEL CHUST E IVANA FRASQUET, *La trascendencia del liberalismo doceañista en España y en América*, Valencia (España), Generalitat Valenciana, 2004, 231 pp. ISBN 84-482-3680-7

La producción historiográfica que ha girado en torno de la constitución de la monarquía española de 1812 ha tenido un notable

repunte desde los años ochenta continúa por profundizar sus resultados y diversificar los problemas relacionados con ella. Si bien, dicha historiografía ha estado dominada por los constitucionalistas, son cada vez más los historiadores que participan en ella desde otras perspectivas, como la social, cultural, intelectual y política. Inmersos en un ininterrumpido interés por comprender el liberalismo doceañista, los editores de este libro, Manuel Chust e Ivana Frasquet, han reunido las reflexiones de diez estudiosos preocupados por insistir en la envergadura revolucionaria que tuvo la Constitución de 1812 en España y en la Nueva España-México.

En nuestro ambiente, el atractivo por conocer los resultados de esta historiografía y por participar en ella, se ha multiplicado en las dos últimas décadas, al revivir la curiosidad por el influjo de dicha Constitución en los últimos años de la Nueva España que comenzó a ser cultivada desde principios del siglo XX.[1] La obra que editan Chust y Frasquet tiene la característica de congregar trabajos elaborados por historiadores y filósofos que se han dedicado al estudio de los procesos español y mexicano, con el afán de encontrar una interpretación global, en términos espaciales y temporales, a la salida que los contemporáneos encontraron a la crisis de la monarquía absolutista española abierta en 1808.[2] La segunda singularidad de esta obra colectiva consiste en analizar al liberalismo doceañista no sólo a la luz de su confluencia con los movimientos de independencia abiertos en América; también en su coincidencia con el proyecto napoleó-

[1] Véase el trabajo de Luis GONZÁLEZ OBREGÓN (dir.), *La Constitución de 1812 en la Nueva España*, México, Archivo General de la Nación, 1912/1913, vols. I y II.

[2] Otras compilaciones colectivas recientes han sido elaboradas desde una perspectiva global, pero descartando una interpretación de ese corte. Véanse François-Xavier GUERRA (dir.), *Revoluciones Hispánicas. Independencias americanas y liberalismo español*, Madrid, Complu-

nico y la resistencia del Estado absolutista. La inclusión de estas últimas concurrencias es importante para la ponderación del carácter revolucionario del liberalismo doceañista, puesto en cuestión por algunos estudios recientes que han hecho énfasis en los aspectos continuistas del texto constitucional con el antiguo régimen.[3]

No puede decirse que el objetivo declarado de los editores de buscar una interpretación global del proceso haya sido alcanzado en esta obra. Sólo se trata de atisbos en ese sentido, algunos bien logrados. No obstante, el libro resulta interesante porque abre pistas y señala algunos de los puntos del debate. Los espacios de reflexión son básicamente tres: los alcances revolucionarios en el pensamiento político español, su impacto real entre los ciudadanos españoles de la Península y sus consecuencias en la Nueva España-México.

Lluís Roura, en "Guerra y ocupación francesa: ¿freno o estímulo a la revolución española?", será un defensor de que el liberalismo gaditano dio pie a la formulación de un pensamiento innegablemente revolucionario. Con base en la consideración del impacto que tuvo el proyecto napoleónico en la sociedad española, que disimulará la crisis estructural de la monarquía

tense, 1995. Antonio ANNINO (comp.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1996. Hilda SÁBATO (coord.), *Ciudadanía política y formación de las Naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, Fideicomiso Historia de las Américas, 1999. Antonio ANNINO y François-Xavier GUERRA (coord.), *Inventando la Nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

[3] Los autores refieren diferentes artículos de José María Portillo. Una visión más integral de sus proposiciones puede encontrarse en José María PORTILLO VALDÉS, *Revolución de Nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

abierta desde Carlos III y que despertará el patriotismo español, Roura destaca la bifurcación de las revoluciones social y política. En un ejercicio esencialmente reinterpretativo, que se alimenta fundamentalmente de sus propios trabajos, Roura explica que por la ocupación francesa la revolución social quedó frenada y aislada de la revolución política que se desplegaba en las Cortes de Cádiz. Ubicado el espacio de la revolución, destacará el momento gaditano como esencialmente rupturista, tanto por los principios políticos, como por los valores universales y constitucionales que proclamó, a pesar de que el texto constitucional contuvo definiciones ambiguas y concesiones al discurso político tradicional.

Distanciado de esta visión, José Luis Villacañas Berlanga tenderá a considerar el pensamiento gaditano como moderado. En su artículo, "Una propuesta federal para la Constitución de Cádiz: el proyecto de Flórez de Estrada", Villacañas supone dicho proyecto como contractualista, liberal y republicano; obra, nos dice, de coherencia y rigor teóricos. Sin embargo, no es convincente la caracterización una vez que el lector se detiene en la descripción de la propuesta de Estrada. El papel que asumen los congresos provinciales como verdaderos soberanos, limita profundamente el concepto de soberanía nacional del proyecto. Además él contradice la concepción de nación moderna y tiende a favorecer iniciativas unanimistas, sin las cuales la unión resultaría inestable.

La paradoja del momento gaditano para hacer florecer el liberalismo y la reacción conservadora en España es retomada en "El concepto de libertad en la época de las Cortes de Cádiz". Antonio Rivera García, de manera interesante, propondrá que en las Cortes convergieron dos conceptos de libertad, a pesar de que la Constitución gaditana asumió uno revolucionario. La línea divisoria de éste con el que define como católico y conservador, se estableció en el reconocimiento de la autonomía de lo político y de la capacidad de autodominio y poder de los ciuda-

danos. Concepciones confrontadas en dos verbos: "querer" y "deber"; la libertad católica era a la vez libre albedrío y libertad de servidumbre. Las Cortes le dieron cabida en sus debates para después fundamentar el absolutista Manifiesto de los Persas.

Por su parte, la discusión entre los diputados liberales peninsulares y americanos en las Cortes, sigue siendo objeto de interés de la reflexión de Manuel Chust. Esta vez se concentra en el tema de la legitimidad del naciente Estado hispánico. En un texto difícil, Chust sugiere que la asunción de la soberanía por la nación legitimada por el sostenimiento de la monarquía, impidió a los liberales peninsulares enfrentar la incorporación de los territorios coloniales a la nación en construcción. La magnitud del territorio y las propuestas autonomistas de los americanos plantearon la alternativa federalista, que resultó inaceptable porque implicaba abandonar el Estado monárquico para asumir el republicano. Sin lugar a dudas éste es un texto provocativo que invita a reflexiones más detenidas y a estudios más detallados de los conceptos, en especial del concepto Estado, así como del perfil intelectual de los diputados americanos, que afortunadamente tiene buenos antecedentes en otros trabajos.[4]

Los artículos sobre la experiencia española abandonan el terreno del pensamiento sistematizado para avanzar en las mentalidades con la contribución de Emilio La Parra López, quien en "El Príncipe inocente. La imagen de Fernando VII en 1808", sugiere que la revolución política que se operó en Cádiz y que se resume en el abandono de la idea de que la fuente de la soberanía era el rey, fue asunto de las élites liberales. Con base en el estu-

[4] Véase el capítulo VI del libro citado de José María Portillo Valdés. Joaquín VARELA SUANCES-CARPEGNA, *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (las Cortes de Cádiz)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983 y Marie Laure RIEU-MILLÁN, *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz. (Igualdad o independencia)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1990.

dio de la propaganda política anterior y posterior a 1808, elaborada tanto por el preceptor y esposa del rey, como por las juntas, el autor planteará que los españoles mantuvieron hasta 1814, una percepción positiva de Fernando VII. Imagen popular construida en términos dicotómicos, a contrapunto de Godoy y Napoleón, que mitificó la imagen del "príncipe inocente" hasta el punto de que la base para que los españoles aceptaran su retorno y el absolutismo.

Inexplicablemente, el texto de Anna Aguado "Liberalismos y ciudadanía femenina en la formación de la sociedad burguesa" fue incorporado al final de la obra. La proposición de la autora es mostrar cómo a pesar de que la constitución liberal acentuó las diferencias de género e impidió a las mujeres vivir la transformación de súbditas a ciudadanas, la práctica política femenina en la coyuntura revolucionaria rebasó estas trabas.

Las reflexiones sobre México ponderan el impacto del liberalismo gaditano en cuanto a las prácticas políticas, orientaciones políticas y doctrinas hacendarias. Raymond Buve en "La influencia del liberalismo doceañista en una provincia novohispana mayormente indígena: Tlaxcala, 1809-1824", ofrecerá sólidos argumentos para sostener la idea de que las nuevas instituciones liberales se articularon con prácticas políticas de antaño. En una interpretación contrastante, el escrito de Ivana Frasquet, "El liberalismo doceañista en el México Independiente, 1821-1824", está confeccionado para demostrar que el liberalismo se implantó en todos los ámbitos y afectó a diversos aspectos, sociales, económicos, políticos, lúdicos, etcétera.

Juan Ortiz Escamilla con "Fuerzas armadas y liberalismo en México en una etapa revolucionaria, 1810-1821" pone en manos de un público lector más amplio algunas de las importantes conclusiones de su investigación. Particularmente insistirá en el papel transformador que le cupo a la guerra contrainsurgente en los planos de la cultura, las relaciones y prácticas políticas de los

novohispanos. Precedente necesario que facilitó la aceptación de los cambios contenidos en la Constitución de 1812.

La última colaboración incluida en el libro a la que debo referirme es la de José Antonio Serrano Ortega. Bajo el título "Liberalismo y contribuciones directas en México, 1810-1835", Serrano se propuso demostrar que el liberalismo hacendario articulado en las Cortes de Cádiz, se convirtió en la doctrina dominante de las élites políticas mexicanas, a pesar de que uno de sus componentes más importantes, la contribución directa, fue originalmente rechazado. Con base en los casos de Yucatán, Zacatecas, Jalisco y Guanajuato, Serrano muestra cómo las élites provinciales tuvieron que echar mano de esa orientación para salvar sus respectivas haciendas públicas. Pero no fue, sino hasta 1835 cuando las contribuciones directas se convirtieron en una de las principales bases impositivas del México de 1800.

Puede concluirse, entonces, que la obra recientemente publicada por la Generalitat Valenciana, y a cargo de Manuel Chust e Ivana Frasquet, *La trascendencia del liberalismo doceañista en España y América*, es un nuevo llamado a la investigación y a la participación en el debate abierto por la Constitución de la Monarquía Española de 1812.

Alicia Tecuanhuey Sandoval
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

JOSÉ MARÍA IGLESIAS, *El estudio de la historia*, edición y coordinación de Antonia Pi-Suñer, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 284 pp. ISBN 9681670973

Sentado en su biblioteca, rodeado de libros amigos, José María Iglesias reflexionaba; "Escritores hay, reputados como un prodi-

gio por sus contemporáneos, cuyas obras duermen hoy el sueño del olvido, sin que turbe ya su reposo sino algún pertinaz investigador de cosas pasadas".[1] Él se refería a las palabras que para fortuna de futuros historiadores pasan del campo de la oralidad al de la escritura. Convertidos en documentos (manuscritos o impresos) guardados en un archivo, abandonados una vez muerta la mano que los creó, lamentan la negligencia de que son objeto y aspiran a ser leídos. Silenciosos e inertes esperan con paciencia infinita a que una mente curiosa, inteligente, dispuesta a usar su tiempo e invertir su talento, los rescate.

El investigador actual, por qué no, también tiene derecho a soñar. Imagina su buena fortuna al hallar algún día, si hurga en los archivos, corre con suerte y trabaja con esmero, un documento inédito. Encontrarlo no es algo extraordinario; ocurre de vez en cuando. Lo difícil, una vez localizado, es descubrir su pertinencia, hacerlo inteligible, organizarlo, obligarlo a decir algo significativo, porque los documentos, como acabamos de ver, "duermen el sueño del olvido" hasta que se les manda hablar.

Esbozado el escenario, resulta posible un diálogo virtual entre dos interlocutores que nunca se vieron la cara, pero que obsesionados por la historia, comparten el deseo de tender lazos entre lo ya ocurrido y el presente:

—"Señor Iglesias, ¿Usted por qué lee tanto?"

—"Señora, ¿Por qué me lo pregunta?", respondería, pluma y papel en mano, el distinguido intelectual y político.

Ella añadiría:

—"Porque como periodista, jurista y político, ha vivido intensamente, enfrentado con entereza un sinfín de problemas y dejado huella de su paso. Incluso ahora, retirado de la vida pública se mantiene al día y sabe lo que ocurre en el mundo. Le confieso mi admiración y habiéndolo encontrado, deseo cono-

[1] IGLESIAS, p. 207.

cerlo mejor. Me intriga su interés por el quehacer del historiador y si me lo permite, quisiera continuar acosándolo con preguntas. Ofrezco, agradecida, encargarme de que lectores que usted no imagina, ni llegará a ver, lo conozcan dentro de muchos años".

Así ocurrió; la doctora Pi-Suñer dedicó largas horas a bombardear con preguntas al veterano hombre de letras. *El estudio de la historia* es, en resumen, una historia de búsquedas que, para beneficio de lectores y escritores de la historia, alcanza un final feliz.

¿Qué provecho puede el historiador del siglo XXI sacar de este viejo manuscrito, hasta ahora inédito y por lo mismo prácticamente desconocido? Todo depende de la disposición del lector, en el entendido de que entre lo escrito entonces y nosotros, se interponen varias generaciones. La voz de José María Iglesias y de numerosos autores que lo acompañan en *El estudio de la historia*, llegan hasta nosotros lejanas y entrecortadas.

Algunos lectores abrirán el libro poco esperanzados, sabedores de que el positivismo que despertó en los historiadores de los últimos años del siglo XIX tantas expectativas, no pasó de ser un proyecto de corta vida. O así lo perciben porque 100 años después de ocurridos los hechos, sabemos que transformar los estudios históricos en una ciencia a la manera de las otras ciencias sociales, resultó ser una ilusión trunca. Incluso los teóricos de este movimiento, como Langlois y Seignobos que publicaron la *Introducción a los estudios históricos* unos cuantos años después de fallecer Iglesias, tenían la idea —ingenua para el historiador actual— de que podría existir una fase número uno de la investigación en la que el historiador reuniría los documentos, los leería y valoraría su autenticidad y su veracidad, tras lo cual vendría una fase número dos en la que haría uso de ellos.[2]

[2] Paul Ricoeur ofrece un excelente análisis del documento de archivo y de la prueba documental en RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Agustín Neira (trad.), Madrid, Trotta, 2003, pp. 191-238.

Sin embargo, otros lectores habrá que precisamente por saber lo que ahora saben, están dispuestos a escuchar a Iglesias y a interrogarlo, porque intuyen que "algo" provechoso conviene rescatar.

Deseoso de leer para conocer y con frecuencia interesado en escribir para comunicar aquello que sabe o que cree saber, el lector del año 2004 goza del privilegio de hacerlo a la luz de informaciones anteriores o posteriores a lo ocurrido en vida de don José María. No sé quién sabe más, si él, sus contemporáneos o nosotros, no es tema de esta discusión y confieso que no tengo la respuesta, sólo sé que unos y otros "sabemos" de manera diferente. Lo fascinante es que, al hacer suya la información, el moderno "inquisidor" —llámesele descubridor, "fisgón" o simplemente historiador— está en posición de averiguar lo que testigos y sujetos contemporáneos de Iglesias no pudieron saber ni haber dicho acerca de sus afanes. Saben que los documentos no hablan por sí solos; dicen algo sólo cuando, mediante preguntas bien organizadas que conllevan cierta idea de las fuentes documentales y de los procedimientos de investigación posibles, se les exige que rindan información sobre el pasado.

Asimismo, vale la pena destacar que los historiadores que desarrollaron este proyecto, conocen la "historia completa", como ocurre con los narradores de historias y de cuentos. Tienen a su alcance las palabras consignadas por el propio Iglesias, pueden acceder a los testimonios de los testigos presenciales de lo ocurrido durante esos años y están enterados de lo acontecido entre la elaboración del manuscrito y el momento de ellos escribir su relato, en los albores del siglo XXI. Dicho de otra manera, gozan de una situación privilegiada para interrogar a don José María.

Una vez transcrito el manuscrito, Antonia Pi-Suñer confrontó, cuestionó, comparó y complementó el texto con otros testimonios, poniendo así a prueba, como explica Paul Ricoeur, "la capacidad de la historiografía para ensanchar, corregir y criticar

la memoria y así compensar sus debilidades" tanto en el campo del conocimiento como de la práctica.[3] Ella y sus colaboradores debieron establecer porqué las cosas ocurrieron así y no de otra manera y, por último, pasaron a la configuración literaria o escrituraria del discurso para ofrecerlo al conocimiento de sus lectores. En el "Estudio introductorio", hubieron de declarar su intención de representar el pasado tal como se produjo, cualquiera que sea el sentido asignado a este "tal como".

La doctora menciona tres virtudes de Iglesias con las que coincido plenamente y que, por sí solas, justificarían con amplitud su difusión: un excelente uso de la lengua, un método expositivo claro y detallado y un aparato crítico esmerado.

En efecto, el distinguido intelectual hace gala de su vasta erudición, utiliza con destreza las herramientas metodológicas disponibles y muestra profundo interés por la disciplina histórica. Sorprende la soltura y la pertinencia con las que maneja el idioma, así como su habilidad para citar y resumir obras en inglés, francés, alemán, italiano, latín y, por supuesto, español. Me agrada saber que este investigador mexicano no estaba solo en su biblioteca; en la elaboración de *El estudio de la historia* le sirvieron como guía, brillantes y bien seleccionados autores; leídos con atención, dejaron huella en su manera de pensar, organizar y resolver los problemas. Porque a la voz de Iglesias deben sumarse por lo menos las de aproximadamente 200 autores y obras mencionadas en su manuscrito. Debidamente organizados por el equipo Pi-Suñer y acompañados de una breve explicación, esos datos biográficos y bibliográficos pueden consultarse al final del libro. Luego de revisar someramente la lista, me asaltaron pensamientos muy diversos. ¿Doscientos es mucho o es poco?; ¿pretende esta lista ser exhaustiva?; ¿cuáles eran en verdad los "libros de cabecera" de Iglesias, aquellos en los que confiaba por ser, a

[3] RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, p. 192.

su manera de ver la vida, los "depositarios de la verdad"?; ¿será cierto que esas supuestas autoridades dijeron lo que Iglesias dice que dijeron? ¿De cuántos habrá leído el investigador mexicano la obra completa?, ¿garantiza esa lista, o cualquier otra por razones similares, la calidad de la obra?

La maestra y sus jóvenes colegas[4] formulan dos preguntas nucleares, ambas interrelacionadas: ¿Cuál es la importancia del manuscrito? y, ¿qué interés tiene rescatarlo? Para comprender lo "ya ocurrido", quisiera señalar la necesidad de generar desde nuestro presente, interacciones capaces de producir resultados. Conviene, pues, valorar el manuscrito de finales del siglo XIX a la luz de lo que es: un testimonio histórico. En esta fase, la primera que permite definir la operación historiográfica, la memoria se archiva con miras a la consulta. Es el momento en que el equipo Pi-Suñer accede a la escritura, porque el archivo es escritura. Sin embargo, la carrera del testimonio no concluye allí. El escritor, en este caso Iglesias, no se limita a recoger de manera pasiva los testimonios de los textos leídos con anterioridad: toma la iniciativa e intenta preservar las huellas de su propia actividad. Esta iniciativa, sabemos ahora, inaugura el acto de hacer historia.

Allí, en el archivo, quedaron los testimonios para ser sometidos a futuros exámenes. Iglesias no pudo distinguir a quiénes convenía dirigirse y a quiénes no. Quedó abierto, sin posibilidad de defenderse, frente a posibles voces discordantes que se levantaran contra él. En otras palabras, los testimonios de archivo,

[4] Pi-Suñer propició el rescate del manuscrito y más tarde en el espacio del seminario del posgrado en historia que imparte en la Facultad de Filosofía de la UNAM, dirigió los trabajos de transcripción e investigación. Ella y sus alumnos Samantha Álvarez, María Hernández y Juan Macías unieron fuerzas e hicieron acopio de paciencia, destreza y disciplina para elaborar *El estudio de la historia*. El distinguido maestro Ernesto de la Torre Villar aportó sus conocimientos del siglo XIX y con su erudición habitual prologó la obra.

como cualquier escritura, quedan abiertos a cualquiera que sabe leer; no existe, pues, destinatario consignado, a diferencia del testimonio oral dirigido a un interlocutor preciso. Ricoeur puntualiza que los testimonios "duermen en los archivos, no sólo mudos, sino también huérfanos, separados del autor que los creó, esperando los cuidados posteriores de quien tiene competencia para interrogarlos", para luego defenderlos, prestarles ayuda y asistencia —como ocurrió con Antonia cuando, supuestamente, dialogó con José María.[5]

En vida de Iglesias, antes de la revolución documental llevada a cabo en el siglo XX, cuando el positivismo parecía ofrecer respuestas seguras, el trabajo de archivo tenía la reputación de fundamentar la objetividad del conocimiento propio de la historia, protegido de esta forma de la subjetividad del sujeto historiador. Para una concepción menos pasiva de la consulta de los archivos, ahora se hace del texto huérfano uno que tiene autoridad, resultado del acoplamiento del testimonio con la heurística de la prueba. Se pide al testimonio que dé pruebas, que demuestre. Por lo tanto, el testimonio de Iglesias es el que presta ayuda y asistencia a los historiadores que hoy lo invocan.

Luego el testimonio se eleva al rango de prueba documental y entran en acción la experiencia y la sensibilidad del historiador que examina, escudriña e indaga. Cualesquiera que sean las peripecias de la historia documental —positivista-científica en la época de Iglesias, o luego afiliada a corrientes diversas— el frenesí documental no ha amainado desde entonces.

Regresemos a los archivos. Para "inteligir", esto es, entender el manuscrito que ahora se presenta, los investigadores debieron ocuparse de José María Iglesias en el tiempo. Quiero decir que debieron volver al tiempo social, cultural, mental en que vivió, para lograr establecer una dialéctica entre el presente y el pasa-

[5] *El estudio de la historia*, p. 222.

do, en el entendido de que entre ambos se instaura una relación fundamental.

El testimonio es aún más; hace las veces de una huella escrita, la que el historiador encuentra en los documentos de archivo, la que se inscribe en la relación entre el pasado y el presente y que se traduce en un movimiento de mutua comprensión. Mi amiga Toña y sus colaboradores, diría yo, establecieron con su distinguido interlocutor decimonónico una relación cordial y los beneficios resultan mutuos.

Ahora bien, este examen de las relaciones de la historia con los testimonios escritos nos lleva a la cuestión de la prueba documental que designa la parte de verdad histórica accesible en esta etapa de la operación historiográfica.

La investigación de archivo se inicia cargada de preguntas; los historiadores intuyen que el documento no es algo simplemente dado, como podría sugerir la idea de "huella" del pasado. Comprenden que debe ser buscado y encontrado; más aún, perciben que debe ser constituido, instituido como tal mediante el cuestionamiento. Por lo tanto, deben interrogar a Iglesias con la idea de encontrar en él una información sobre el pasado. Esto no resulta sencillo, pues al hacerlo, es preciso evitar ciertas confusiones que acechan en el archivo. Deben esquivar la confusión entre hechos probados y acontecimientos sobrevenidos. Quiero decir, con palabras sencillas, que durante el tiempo que trabajaron debieron cuidarse de la ilusión de creer que lo que se llama "hecho" coincide con lo que sucedió realmente, como si los hechos durmieran en los documentos hasta que los historiadores los extrajeran de ellos. Esta ilusión, contra la que la historiografía luchó arduamente en el siglo recién concluido, tuvo antes, en el XIX, amplia aceptación, aunque algunas lecturas mencionadas por Iglesias ya cuestionan esta ingenuidad.

El hecho, en resumen, no es el acontecimiento, por eso hay que rechazar la confusión entre hecho histórico y acontecimien-

to real rememorado. Así comprendido, puede afirmarse que el hecho no está dado, se construye irónicamente, mediante el procedimiento que lo separa de uno o de varios documentos de los que se puede decir, en cambio, que son su fundamento. Esto me lleva a suponer que para quienes estuvieron involucrados en su estudio, el manuscrito de Iglesias debió traducirse en un fascinante reto.

Quedan aún numerosas preguntas por formular, no sólo a don José María, también a Toña Pi-Suñer. Pero un buen maestro no pretende dar todas las respuestas; debe tener, como ya hice notar, la capacidad de activar la imaginación de sus lectores a partir de propuestas serias y sustentadas que aportan a la riqueza y la comprensión del debate. Debo añadir que la maestra despierta ahora, en el año 2004, sanas inquietudes acerca de formas de pensar y escribir la historia que tengamos o no conciencia de ello, siguen teniendo una peculiar vigencia.

Sólo me resta felicitar a la autora, agradecer la oportunidad de estar con ustedes y recomendar, primero, tomar el libro a la salida, pagarlo de inmediato, y luego, en sus casas, escudriñarlo con cuidado, formular las preguntas pertinentes y disfrutar su lectura.

Sonia Corcuera
Universidad Nacional Autónoma de México

MARÍA ISABEL MONROY CASTILLO, *Sueños, tentativas y posibilidades. Extranjeros en San Luis Potosí, 1821-1845*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 2004, pp. ISBN 970-762-011-0

Este trabajo, el más reciente libro de la historiadora Isabel Monroy, es un tributo a un viejo encuentro. Hace muchos años, cuando

buscaba materiales en los archivos sobre otro tema, nos dice, descubrió abundantes materiales que daban cuenta de una añosa y consistente presencia de extranjeros en San Luis Potosí. Aunque en ese momento no siguió con el tema, tampoco lo olvidó. Tan no fue así que acá está este libro para demostrarlo.

Después de leerlo a nadie le puede caber la menor duda de que Isabel Monroy ha dedicado buena parte de estos últimos años a escudriñar, seleccionar, reunir documentos en numerosas fuentes primarias —archivos civiles, judiciales, diplomáticos, eclesiásticos del estado de San Luis Potosí y la ciudad de México y en un archivo familiar privado— para darle forma y contenido a este cuidadoso, voluminoso pero ameno libro que da cuenta de la vida, quehaceres y vicisitudes de los extranjeros que llegaron y permanecieron, algún tiempo, en San Luis Potosí en la primera mitad del siglo XIX: españoles, estadounidenses, franceses, ingleses y otros.

Todos, como bien señala el atinado título del libro, en busca de sueños, por medio de tentativas que les abrieran posibilidades en un país que estaba estrenando independencia y, por lo mismo, inaugurando la oportunidad de establecer nuevos y novedosos vínculos con el exterior. Con todo, el proceso no iba a ser fácil ni pacífico. Por eso mismo, Isabel ha precisado y justificado muy bien su periodo de estudio: 1821-1845, lapso donde le fue posible rastrear la presencia extranjera en San Luis sin contaminar la investigación con los cambios, con los múltiples impactos que acarreó el conflicto entre México y Estados Unidos de 1846-1848 que al modificar los límites de la frontera norte comenzó a cambiar, de manera drástica e irreversible, los intercambios y la geopolítica del noreste mexicano.

La autora se ha encargado, además, de trazar la genealogía intelectual, es decir, de mostrar las bondades y limitaciones de los estudios sobre extranjeros en México: desde la vieja historia política decimonónica, la historia diplomática, hasta la más reciente

historia económica, al identificar temas y autores clave. El recorrido le permite dar cuenta de tres grandes vertientes para estudiar a los extranjeros: como viajeros-cronistas, más o menos asombrados de lo que se encontraron en este inmenso mundo mexicano una vez salidos los españoles; estudios que analizan las actividades económicas que realizaron los extranjeros, básicamente como empresarios en diversos ámbitos de la industria, el comercio y las finanzas. Finalmente, los estudios específicos por lugar de origen de los extranjeros donde, entre otras cosas, llama la atención la ausencia de estudios sobre los estadounidenses.

Frente a ese abanico de aproximaciones al tema, Isabel ha buscado desarrollar su trabajo desde otra perspectiva, en su caso, desde la historia social. De ese modo, ella ha procurado rastrear y dar cuenta de las estrategias y tácticas, entendidas a la manera de Michel de Certeau,[1] emprendidas por los diversos grupos de extranjeros para crear o apropiarse de espacios económicos, pero también sociales y simbólicos, en la sociedad potosina que comenzaba a ser y sentirse independiente. La abundancia y variedad de documentos así como la calidad de la investigación le han permitido conjuntar lo que casi siempre es muy difícil, más aún en trabajos de índole histórica: una narración que da cuenta, de manera efectiva y convincente, de las prácticas y de los discursos de los extranjeros de acuerdo con su nacionalidad de origen.

Para desarrollar las propuestas planteadas en la introducción del trabajo, Isabel ha definido un índice que incluye nueve capítulos y que concluye con la presentación de las Fuentes y la Bibliografía utilizadas muy bien organizada, para beneficio del lector, en cinco grandes apartados.

En el capítulo II (pp. 25-40), "La invención del mapa", uno de los dos que sirven de umbrales para los capítulos sustanciales

[1] Michel de CERTEAU, *La invención de lo cotidiano*. I. *Artes de hacer*, México, UIA-UIA-ITESO-CEMCA, 1996.

de la obra, la autora da cuenta de la conformación geográfica y política de San Luis Potosí entendido, nos dice, como una invención sostenida a través del tiempo. Isabel sugiere que la entidad debe ser entendida como el resultado de una sucesión de procesos históricos —cambiantes, conflictivos y azarosos incluso— que han dibujado, delimitado, construido ese espacio, hecho de enormes diversidades y contrastes, que hoy todos entendemos como San Luis Potosí. Con todo, la invención logró prosperar de tal manera que para el siglo XIX, dice la autora, San Luis era un lugar definido, practicado y reconocido por sus residentes, los potosinos.

El capítulo III (pp. 41-97), "Una perspectiva, dos centurias después", que también opera como una suerte de umbral para los siguientes capítulos, la autora narra con precisión y meticulosidad la difícil e inestable situación política, pero también los avatares de los quehaceres económicos, productivos, laborales en los que transcurría la vida potosina en el periodo de estudio. En ese capítulo Monroy ha buscado rescatar las maneras en que la sociedad, a pesar de todo, lograba mantener espacios de esparcimiento, de disfrutar de eventos civiles y de compartir celebraciones religiosas. En medio de precariedades y asonadas Isabel Monroy ha constatado y rescatado dos hechos importantes: la llegada de inmigrantes a San Luis Potosí, entre ellos varios profesionales de otras regiones de México, y el arribo de extranjeros de distintas nacionalidades que comenzaron a dejarse sentir, sin prisa, pero sin pausa, después de la consumación de la independencia en 1821.

El capítulo documenta la necesidad, para el flamante país, de buscar el reconocimiento internacional como nación independiente mediante la firma de convenios y tratados que modelaban y enmarcaban la acción de distintos grupos de extranjeros en las regiones mexicanas donde se instalaban. Pero la llegada de "nuevos" extranjeros hizo además que las sociedades locales y regio-

nales tuvieran que aceptar no sólo nuevas prácticas económicas, sino además construir percepciones, límites, fronteras, ámbitos que les permitieran establecer, pero también eludir relaciones sociales con esos extranjeros que eran muy distintos de los españoles, esos viejos conocidos que desde 1821 empezaron por primera vez a ser extranjeros en las tierras americanas.

De ese modo, no es casual que Monroy haya escogido a los españoles, convertidos en "Nuevos vecinos", para comenzar, en el capítulo IV (pp. 99-157) la historia de los extranjeros en San Luis Potosí. Con base en una ejemplar pesquisa de archivos, Isabel localizó e identificó a 763 españoles, el grupo más numeroso de extranjeros, acerca de quienes pudo descubrir el origen y el lugar de residencia así como su estado civil y la actividad económica que desempeñaban. La mayor parte de ellos se dedicaba, como en otros lugares, al comercio. Pero lo que más llama la atención es la existencia de buen número de españoles pobres, casi indigentes, que preocupaban tanto a sus paisanos como a las autoridades. De ese modo Isabel rescata la historia de los españoles de ese tiempo que se ubicaban en todos los peldaños de la escala social, algo muy distinto de lo que se suele pensar acerca de los extranjeros, cuya presencia suele asociarse con la actuación de las élites económicas y sociales.

Como quiera, unos y otros estuvieron expuestos, más que otros extranjeros, a la incertidumbre que supusieron los tres sucesivos decretos de expulsión dedicados exclusivamente a ellos. La inclusión de pequeñas historias de vida que se incluyen en el capítulo, muestran que la situación de los españoles debe haber sido la más complicada no sólo para ellos, sino también para la sociedad potosina: el sentimiento de animadversión convivía con la trama más arraigada, tupida y profunda de relaciones sociales con la sociedad potosina.

El texto del capítulo se complementa con un extenso cuadro de 71 páginas que a pesar de lo prolongado resulta imprescindi-

ble: allí aparecen, por orden alfabético, todos los españoles encontrados entre 1821-1845 en San Luis Potosí con información acerca de su actividad económica, periodo de permanencia, lugar de residencia y notas, a veces parcas, a veces generosas, de información complementaria sobre cada uno de ellos.

Pero en la medida en que empezaba el ocaso de los españoles en la región, empezaba a hacerse notar la presencia de otros extranjeros: los estadounidenses. En ese sentido, no es casual que Isabel los haya escogido para dedicarles el capítulo V (pp. 229-268), al que llamó "Con otros ojos". Desde luego no eran muchos: Isabel encontró 76 ciudadanos de ese país de quienes pudo conocer sus lugares de origen en Estados Unidos y de residencia en el estado de San Luis Potosí, así como sus actividades económicas. Con todo, señala Isabel Monroy, no fue posible conocer la ocupación de casi la cuarta parte de los estadounidenses. De quienes se sabe, la mayor parte trabajaba en el comercio, aunque había algunos profesionales y artesanos, residían en la capital del estado y permanecían poco tiempo en la entidad. Se trata, en este caso también, de un perfil con el que no solemos asociar la presencia de los estadounidenses, al menos para periodos más tardíos de la historia de México. El capítulo se acompaña, como todos los demás, con un listado de los estadounidenses localizados en los archivos con datos básicos acerca de cada uno de ellos. A pesar de la acuciosidad de Isabel, la información complementaria que ha podido reunir sobre los estadounidenses resulta menor que en el caso de los españoles.

La información vuelve a ser un poco más abundante en el caso de los franceses, a los que Isabel ha dedicado el capítulo VI (pp. 269-326), "Aromas de tierra adentro: los franceses". A pesar de un inicio tortuoso en el que no fueron bienvenidos, Francia se convirtió, en 1827, en "nación más favorecida" lo que facilitó, sin duda, las relaciones y el desplazamiento de gente entre ambos países. Los 104 franceses localizados por Monroy para el

periodo de estudio, ofrecen un perfil diferente a los anteriores: aunque los galos preferían vivir en la ciudad de San Luis Potosí se ubicaban un poco más en otros lugares del estado, permanecían más tiempo en la entidad y, sobre todo, se dedicaban a una gama más amplia de actividades: aunque predominaba el comercio, había algunos artesanos, especialistas de oficios varios, médicos y fabricantes, maestros y artistas que parecen más ligados, como bien señala Isabel, a la cotidianeidad de la vida laboral, social y cultural del estado.

De acuerdo con los hallazgos de Isabel, los franceses conformaban el grupo de extranjeros más numeroso en San Luis Potosí. Más ciertamente que los británicos, que eran 73, a los que Isabel, con el nombre de "Súbditos de su majestad británica", ha dedicado el capítulo VII (pp. 327-386). Y aquí es donde se dejan sentir los mayores contrastes. Hay que decir que la información complementaria encontrada por Monroy acerca de los británicos es una de las más abundantes que se presentan en el libro. Los británicos, que eran mayoritariamente ingleses, se dedicaban sobre todo a la minería y, en menor medida, al comercio. Por esa misma razón muchos de ellos residían en Real de Catorce. Pero había otras tres diferencias importantes. Los ingleses, mineros y comerciantes, solían trabajar o estar muy vinculados con compañías mineras o comerciales en Gran Bretaña; sus redes de negocios eran internacionales y, al mismo tiempo, construían amplios mercados regionales y, finalmente, era evidente que buscaban tener socios mexicanos, es decir, que les interesaba establecer negocios mixtos, diríamos hoy en día. Con todo, debido al carácter incierto y azaroso de la actividad minera su presencia en la región disminuyó mucho durante el periodo de estudio.

En el capítulo VIII (pp. 387-443) Isabel ha reunido la información que encontró sobre los "Otros extranjeros" que vivieron algún tiempo en San Luis Potosí: europeos, como alemanes e italianos, y latinoamericanos como cubanos, dominicanos y cen-

troamericanos. En todos los casos, Isabel descubre y analiza sus lugares de origen y residencia en San Luis Potosí, el tiempo que permanecieron en la entidad y las actividades que realizaban, entre las que predominaban, como en casi todos los casos, el comercio, y el resto se dispersaba en profesiones y oficios varios.

Finalmente, en el epílogo (pp. 445-467) Isabel hace una síntesis de lo expuesto en los capítulos respecto al contexto político y las preocupaciones que despertaban en las autoridades y la sociedad los extranjeros en México y en San Luis Potosí. Además, señala la autora, los extranjeros que vivieron en el San Luis de la primera mitad del siglo XIX conformaban un grupo tan amplio como heterogéneo donde resulta difícil definir patrones y establecer comparaciones. Por otra parte, fue un periodo donde el concepto mismo de extranjero fue variable y las relaciones de México con otras naciones solían cambiar de manera drástica. Fue de manera inevitable un tiempo incierto para los extranjeros, pero también para los potosinenses que tuvieron que definir y redefinir sus representaciones, estrategias y relaciones con esos otros que iban, venían, se quedaban y actuaban teniendo como trasfondo un escenario político que los colocaba, de manera súbita, en distintas posiciones. Para Isabel Monroy, esa confrontación llevó a marcar y fortalecer las identidades nacional y regional.

Llama la atención otro hallazgo de Isabel. De acuerdo con su análisis, los extranjeros o duraban muy poco —no más de un año—, pero cuando sobrepasaban los seis años era ya más poderosa la fuerza de los vínculos locales, tanto, que impulsaban su arraigo en San Luis Potosí. Esto tenía que ver con que la mayor parte de los extranjeros que llegaban eran individuos que buscaban razones para arraigar. Salvo una excepción: los ingleses.

Porque otra constatación que se desprende del análisis de Isabel es que ellos eran los únicos extranjeros vinculados orgánicamente con empresas y compañías británicas que eran las que los ubicaban y desplazaban por los territorios latinoamericanos

en busca de oportunidades de negocios. O, dicho de otra manera, que en la primera mitad del siglo XIX el único país realmente capitalista —con proyectos, instituciones, estructuras y personal— era Gran Bretaña. Los demás extranjeros terminaban sus días en el lugar donde lograban arraigar afectos y, desde luego, generar efectos. Estas diferencias afectaban, sin duda, las relaciones que unos y otros establecían en San Luis Potosí y con la sociedad potosina.

Por todos esos hallazgos que hoy existen gracias a una investigación rigurosa y comprometida con el quehacer historiográfico y con San Luis Potosí, el libro de Isabel Monroy resulta clave: muestra y demuestra que los diversos extranjeros que se avecindaron en San Luis tenían proyectos distintos y experimentaron cambios importantes en el transcurso del siglo XIX. Es decir, que hay que matizar o precisar las asociaciones, las inercias académicas incluso, que se suelen hacer respecto a los extranjeros en México. Un ejemplo. La que vincula, de manera persistente, a los extranjeros con el estudio de las élites económicas. La investigación de Isabel ofrece bases sólidas, en verdad imprescindibles para trabajar con la noción de diversidad respecto a la experiencia extranjera en México y sus regiones, así como los efectos, también diferentes y cambiantes, en las sociedades locales.

Hay que decir también que el libro de Isabel puede leerse como un retrato de la dinámica regional del noreste de México antes del conflicto con Estados Unidos. En ese periodo San Luis Potosí parecería haber tenido papeles económico y geopolítico destacados; situación que, como sabemos gracias a los estudios de Mario Cerutti,[2] se modificó, de manera irremediable, en favor de Nuevo León y sobre todo de la ciudad de Monterrey.

[2] Mario CERUTTI, *Burguesía y capitalismo en Monterrey (1850-1910)*, México, Claves Latinoamericanas, 1983.

Finalmente, hay que agradecer, sin duda alguna, la generosidad con que Isabel ofrece su información de primera mano, convertida y procesada en cuadros de una claridad y rigurosidad ejemplares. Desde ese punto de vista el trabajo de Isabel sobre los extranjeros en San Luis Potosí, en la primera mitad del siglo XIX, representa un parteaguas para quienes quieran continuar sobre el tema, tanto para los estudios que de ahora en adelante se hagan en San Luis Potosí, como para otros estados y regiones. De ese modo ese añoso encuentro de Isabel con los extranjeros ha resultado tan fructífero que lo veremos, de muchas maneras y durante mucho tiempo, seguir dando buenos y abundantes frutos.

Patricia Arias
Universidad de Guadalajara

CLAUDIA AGOSTONI, *Monuments of Progress. Modernization and Public Health in Mexico City, 1876-1910*, University of Calgary Press, University Press of Colorado, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, 228 pp. ISBN 1-55238-103-X

La febril actividad de albañiles y el movimiento de materiales de construcción necesarios para levantar los grandes edificios eclesiásticos y una nueva ciudad capital, después de la destrucción de Tenochtitlan, no tuvo paralelo en la historia de México sino hasta el porfiriato. Éste es la época que reseña *Monuments of Progress*, cuando la paz y los recursos permitieron arreglar aspectos de la infraestructura urbana que llevaban siglos de atraso. Una ciudad, se decía, era como el cuerpo humano y había que atender sus partes espiritual-moral-estética y material. Esta dicotomía provee el hilo conductor del libro, en el cual se fusionan

dos temas aparentemente alejados uno del otro: los monumentos cívicos y la salud pública.

Ninguno de los dos asuntos interesaba demasiado al pueblo o al menos éste nunca tuvo un portavoz que diera a conocer sus ideas al respecto. Las autoridades porfiristas, por supuesto, dudaban que los analfabetos, los trabajadores o los vagabundos fueran capaces de formular una opinión en cuanto a los servicios que prestaba la ciudad ni al sentido de la vida urbana. Era evidente para la aristocracia, la naciente clase media y los gobernantes que el bienestar de la capital, el hogar de todos, sólo se lograría si las condiciones insalubres mejoraran, las que eran provocadas, sobre todo, por los pobres y no tanto por mala planeación, descuidos, corrupción o falta de servicios. Se consideraba que los pobres y los indígenas, alejados de sus "virtuosos" orígenes prehispánicos, vivían en entornos sucios, miserables, contaminados y malolientes, con el agravante de la degeneración moral que era connatural a los barrios bajos. La sociedad capitalina de buen tono había olvidado, o nunca conoció, la admiración expresada por el ilustrado jesuita Francisco Xavier Clavijero al describir las instituciones anteriores a la conquista, basadas según él en la honradez y el sacrifico por el bien del conjunto de habitantes del imperio mexica. Tampoco recordaban el asombro y desaprobación de los primeros franciscanos que no comprendían por qué los alumnos neófitos de Santa Cruz de Tlatelolco, en 1530, insistían en bañarse a diario. Según el criterio de la época, el exceso de limpieza era cosa del demonio.

El indio citadino decimonónico y su compatriota mestizo eran, según algunos escritores, ignorantes, perezosos y presas de todos los vicios, estando el alcoholismo en primer lugar. Hablar de vicio al mismo tiempo que de pobreza denota un cambio de mentalidad, pues en siglos anteriores se consideraba que había miseria debido a los escrutinios impenetrables de la Divina Providencia. La pobreza era una condición que había que sobre-

llevar con paciencia y con la esperanza de vida eterna como recompensa. No era sinónimo de vicio, ni mucho menos, sino que existía dentro del gran plan eterno para darle a los ricos la oportunidad de salvarse mediante la caridad. Si no había pobres, no la podían ejercitar. Relacionar el vicio, la miseria y la ignorancia (antiguamente tan cerca de la ingenuidad, tenida por virtud especialmente en la mujer) eran características de la modernidad y de la secularización de la cultura.

En este recuento de los esfuerzos por limpiar la ciudad sobresalen los regaños prodigados a los pobres. Se denunciaba lo peligroso e inconveniente que era meter a demasiadas personas en una sola habitación, no tener agua corriente, no alimentarse bien, enfermarse, como si todo esto fuera culpa de los que lo sufrían. Parece que los higienistas no visualizaron como causa de la insalubridad los bajos sueldos, el desempleo, la falta de vivienda económica y la imposibilidad de mejorar las condiciones de vida sin los recursos necesarios. El discurso de la época da la impresión de que los sujetos andrajosos, sucios y enfermos querían ser así y que sólo les faltaban conocimientos o voluntad para transformarse en ciudadanos modelo. Educarlos y moralizarlos era la solución. Lo que requería inversión de recursos monetarios, como construir el desagüe, limpiar y pavimentar las calles, vacunar a la población, crear espacios públicos y áreas verdes para el recreo y la formación estética, nunca se realizó plenamente, aunque el gobierno porfirista avanzó mucho más en este renglón que cualquier otro de sus predecesores. Desde luego que crear una infraestructura más incluyente y adecuada para la ciudad no resolvía el problema de fondo, la falta de una justa distribución de la riqueza que nadie quiso reconocer.

Monuments of Progress se enfoca a otro tema, aludido ya en relación con los indios demasiado bañados, que es el del cuerpo. La preocupación decimonónica por el cuerpo es la antítesis de las antiguas prácticas religiosas. Las reglas monásticas, fueran

dominicas, franciscanas o agustinas, especificaban que una monja podría bañarse cuatro o cinco veces al año. Se veía, en la ciudad de México todavía hace unos 20 años, a mujeres que llevaban el hábito de la tercera orden carmelita, que supuestamente no se quitaban hasta no cumplir alguna promesa en agradecimiento de un favor recibido. Esto en teoría significaba no bañarse. Había que mortificar la carne. Los manuales de higiene, que nuestra autora ha estudiado a fondo, también hablan de los baños, que habrían que tomar con moderación. La costumbre para las buenas familias citadinas durante el porfiriato estaba lejos de los jicarazos cotidianos o del uso de la tina diaria, pero sí se aceptaba el baño semanal, siempre que se hiciera con prudencia, con agua apenas tibia, cuando no reglaba la mujer, etcétera.

La limpieza del entorno importaba más que la del cuerpo. Había recomendaciones para barrer tres veces al día una habitación. La limpieza seguía reñida con el pudor, pues a pesar de promover el barrido, sacudido y ventilación de las piezas de una casa, cuando se trataba de la recámara matrimonial, según el *Manual de urbanidad* de Carreño, habría que mantener cerrada la puerta a todas horas, por ser un espacio reservado a la intimidad conyugal.

Cuerpo, casa y ciudad: los tres eran objeto de los desvelos de los médicos y los que hoy llamaríamos urbanistas. El libro de Claudia Agostoni hace hincapié en el último. Encuentra una preocupación reciente, un amenazante peligro que necesitaba y podía remediarse: la suciedad. La creencia en la capacidad del ser humano de modificar el entorno y de controlar las fuerzas de la naturaleza renace con el positivismo. Las inquietudes por la buena policía de la ciudad no se originan con don Porfirio. Los ilustrados y sobre todo el virrey Revillagigedo, como bien lo anota Agostoni, tomaron importantes medidas para ordenar la vida urbana, resolver el problema de la basura, enumerar e iluminar las calles y mejorar la circulación tanto del aire como del tránsito animal y humano. Y si vamos más atrás, está el enorme

esfuerzo de excavar el canal del desagüe de Huehuetoca, que tantas vidas cobró en su construcción. A partir de la Ilustración, importada a la Nueva España a mediados del siglo XVIII, existe un claro reconocimiento de lo que afectaba adversamente a la ciudad. La falta de recursos frenó su compostura, no sólo la ignorancia o la apatía.

El libro aquí reseñado muestra la lentitud con que desaparecen viejas teorías. A pesar del descubrimiento de los gérmenes, la gente se aferraba a la teoría de las miasmas y al convencimiento de que el aire llevaba la enfermedad. Hemos vuelto a reconocer el papel que desempeña el ambiente en la salud; la sabiduría popular no andaba tan equivocada. El aire, efectivamente, transporta patógenos y elementos contaminantes que minan la salud. Llama la atención la iniciativa del médico, apuntada por Agostoni, que propuso desinfectar el aire para volverlo más saludable, sólo para sufrir la burla de sus colegas. La historia que encontramos en *Monuments of Progress* es rica en este tipo "de conocimiento falso", cuando los médicos y las autoridades hacían afirmaciones categóricas erróneas o juicios de valor sin sustento. Declarar como lo hacían los higienistas del porfiriato, que más personas morían en la ciudad de México que en cualquier otra ciudad del mundo, con la posible excepción de algunas africanas, era temerario, ya que no existían las fuentes que avalaran esta declaración. Destinar las aguas negras al campo para fertilizarlo es una práctica que hoy nos llena de horror y el índice de amebiasis entre la población atestigua el resultado. Subyace, en esta propuesta, un profundo desprecio hacia el campo. Como dice nuestra autora, la idea era llevar el agua limpia del campo a la ciudad y devolver la sucia al campo, dizque para regar y abonar tierras áridas. En ningún momento alguien pensó que no era un intercambio muy equitativo. Al mismo tiempo, muchas fueron las investigaciones hechas por los científicos positivistas, quienes buscaban la verdad en la experimentación y la observación, pero

sin vencer sus prejuicios personales. Por otro lado, en algunos casos una costumbre tradicional reaparecía, como purificar el agua al agregarle trozos de carbón vegetal. Este remedio se había utilizado durante el virreinato en los aljibes de los conventos para evitar que el agua almacenada se pudriera.

No cabe duda que los médicos, intelectuales y políticos citadinos sentían un gran desprecio por el ambiente rural, salvo el del hacendado que gozaba de una posición privilegiada. Se decía que la cultura campesina era rústica, inferior a la citadina, y uno de los grandes problemas de México era convertir en ciudadanos civilizados a la gente que emigraba del campo a la ciudad. Estos recién llegados tenían que aprender a no bañar a sus caballos en las fuentes, a no defecar en público, a no usar la calle como taller o cocina, con basura tirada por doquiera. Lo que no causaba problemas en el campo, por el espacio amplio o por la descomposición rápida de materia orgánica, en la ciudad se convertía en foco de infección. Las múltiples ordenanzas municipales muestran la lucha de las autoridades por hacer que la gente se portara debidamente dentro de la demarcación urbana, que tuviera conciencia de pertenecer a una comunidad, donde los actos de una persona influían necesariamente en la vida de los demás. La convivencia era un arte que se aprendía y la salud de cada individuo dependía de la limpieza del prójimo. La lección fue y es difícil de asimilar y convertir en hábito de vida. Es sólo al final del porfiriato, como menciona la autora, cuando el romanticismo de autores como Federico Gamboa idealizó el campo y lo contrastó con la pobredumbre e inmoralidad del ambiente urbano que podría corromper la primitiva pureza de alguien como la heroína de su novela *Santa*.

Monuments of Progress reúne los intentos por crear una ciudad cosmopolita, el México moderno, que seguía del México mexica y del México virreinal. Los ciudadanos tenían que aprender a apreciar y a cuidar los monumentos que rendían honores a sus héroes fundacionales, adoptar los modales de la convivencia

citadina, sintonizarse con la naturaleza cautiva de parques y jardines, espacios públicos que aprenderían a cuidar. El mito del indio limpio se había desvanecido ante la evidencia de ropa sucia y holgazanería. Había que imponer la higiene en público y en privado, en la calle, en la casa y en el cuerpo. Las obras públicas eran lecciones materiales para guiar a la ciudadanía en este proceso. Sin embargo, los grandes monumentos, edificios, parques y jardines del porfiriato enmascaraban las desigualdades sociales. Las colonias proletarias no tuvieron luz eléctrica ni agua potable ni recolección de basura, pero se supone que sus moradores eran felices al poder recorrer un domingo el Paseo de la Reforma y admirar sus dimensiones y las estatuas que lo adornaban. Las grandes obras necesariamente favorecían a unas localidades e ignoraban a otras. Las gigantescas iglesias de los siglos pasados lo comprueban.

Con la revolución mexicana (con esto concluye el libro), el Estado dio otro sentido a las obras públicas. Ahora se trataba de "reconstrucción" y al mismo tiempo de echarle lodo a lo logrado durante el porfiriato. Según la retórica oficial, las obras públicas remediarían la desigualdad social y gracias a la Constitución de 1917 el derecho a la salud mental y física estaría garantizado. El Estado se fortalecía a tal grado que desempeñaba el papel de rector supremo de la vida: asegurar la salud mental de sus ciudadanos es de una presunción ilimitada. Al aumentar su poder, el Estado se involucró, como nunca antes, en la vida privada de los habitantes, llegó, en algunos casos, a suplantar a la Iglesia.

En todo el trabajo de Agostoni, "modernización" es la palabra clave. Para los defensores del régimen de don Porfirio, el término era sinónimo de orden y progreso, moralidad, urbanidad, respeto, admiración por los héroes y la historia nacional, orgullo por la belleza y funcionalidad de la ciudad de México y el papel rector que desempeñaba. "Modernización" también significaba limpieza, calles pavimentadas, casas pintadas y ventiladas, ropa

lavada, cuerpos perfumados, y al mismo tiempo ausencia de basura, aguas estancadas y desechos humanos. El agua, tan apreciada hoy, es el gran villano en la historia analizada en este libro. Había que acabar con ella, sacarla del subsuelo (otra idea equivocada de la ciencia de aquel entonces), conducirla rápidamente fuera del valle de México, acabar si era posible con el lago de Texcoco. Un ambiente sano era uno seco. Falta decir que modernización también significaba la creación de un ambiente limpio y seguro para el inversionista extranjero, con medidas de higiene y construcción de obras públicas suntuarias que subrayaban las contradicciones del régimen y los inequitativos ingresos. Claudia Agostoni nos obliga a reflexionar acerca de estas políticas, su costo, su impacto en el ambiente y su benéfica influencia en la calidad de vida de algunos habitantes de la gran ciudad que dejaban a un lado a la gran mayoría.

La estructura del libro, compuesta de dos temas que sí se complementan, pero al mismo tiempo podrían haber sido tratados cada uno por separado, hace que algunos apartados parezcan forzados dentro de una narrativa cuyo hilo conductor es la salud. En realidad la única crítica que se le podría hacer a *Monuments of Progress* es no haber subrayado más las ligas entre los monumentos y las políticas de sanidad pública. Ambos marchaban hacia el progreso, sin duda, pero hay información en la primera parte, como la posición económica de la metrópoli respecto al resto del país, que no atañe directamente al tema. En estos pocos casos, da la impresión de haber reunido en un solo texto, dos trabajos independientes.

Todo el libro tiene que ver con la imagen de la ciudad de México y el esfuerzo del régimen por legitimar el ejercicio del poder. Los monumentos creados durante el porfiriato son lecciones de historia para los habitantes, símbolos de unidad nacional, testimonios de la supuesta supremacía del Estado sobre la Iglesia como fuerza económica y política, ganadas en el campo de bata-

lla. Cuando Agostoni analiza el sentido del progreso en México, observa que los reformadores se dieron cuenta de que era más fácil construir un ferrocarril que cambiar los usos y costumbres. Como nota con agudeza la autora, en el cuadro de José María Velasco, "Puente curvo del Ferrocarril Mexicano en la cañada de Metlac", está el tren pasando por la obra de ingeniería maravillosa que era el puente sobre una barranca muy profunda, símbolo de la modernidad, pero brilla por su ausencia un mexicano, tal vez el máximo obstáculo al progreso deseado. Habría que describir la continuidad de estos esfuerzos por modernizar la ciudad y hasta dónde llegaron. Ojalá que la persona que emprenda ese trabajo lo haga con la misma dedicación que la autora, con un aparato crítico e índice temático y onomástico igualmente meticulosos y bien hechos.

Anne Staples
El Colegio de México

AIMER GRANADOS, *Debates sobre España. El hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX*, México, El Colegio de México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2005, «Ambas Orillas», 381 pp. ISBN 968-12-1158-8

El hombre de la situación (1861) la segunda novela de Manuel Payno, cuenta que don Fulgencio embarcó en Cádiz a su vástago con el propósito de recoger "un poquillo de oro",[1] Flojo, marrullero y fanfarrón, Fulgencio "el chico" encontró acomodo como criado de escoba en un cajón de ropa del Parián, propie-

[1] Manuel PAYNO, *El hombre de la situación*, prólogo de Adriana Sandoval, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, «Obras completas XIII», p. 31.

dad de los honrados, laboriosos, ahorrativos y muy prósperos gemelos gallegos José Pascasio y Pascasio José Aguirrevengurren (el primero radicado en Cavite, Filipinas). Aquél murió soltero dejando una cuantiosa fortuna. El sermón no dejó de evocar su gran corazón: "un día[...] habiendo recibido una moneda de oro en vez de la de plata, buscó a la compradora para advertirle la equivocación y no habiéndola encontrado, resolvió dar la mitad del valor de la moneda a los pobres". A continuación el cura avanzó una metáfora iluminadora: "al vender el terciopelo morado, recordaba a Jesucristo en la cárcel; al doblar el damasco carmesí, hacía conmemoración de los azotes, y al medir la sempiterna negra, no podía sino estremecerse con los dolores que sufrió al pie de la cruz nuestra Madre Santísima".[2] Destrozado por la irreparable pérdida, ni ver duplicada su riqueza por la inesperada herencia atenuó el dolor de Pascasio, el del Parián, quien falleció al poco tiempo. Una vez separadas algunas cantidades en metálico para el pago de obras pías y subvención de unos niños apadrinados, Fulgencio el chico, de 27 años de edad, recibió los bienes de los trabajadores, ahorrativos y piadosos peninsulares: había hecho "la América".

Con menos humor, otros liberales, como Ignacio Ramírez y Guillermo Prieto, concibieron a la herencia española como un lastre del que había que deshacerse, pues había limitado el desarrollo económico del país, al instaurar monopolios y no generar innovaciones industriales, e inculcado una religión que poco ayudaba a examinar la realidad. En igual sentido se pronunciaron los pensadores socialistas (Victor Considerant, Plotino Rhodakanaty y Nicolás Pizarro, por ejemplo), para quienes la estructura agraria implantada por los españoles era fundamentalmente feudal. Los socialistas vieron al indio como objeto de la regeneración social y a la vez como sujeto histórico.

[2] PAYNO, *El hombre*, pp. 78-79.

La historiografía y la literatura románticas, afanosas en afirmar la identidad nacional, tendieron a enfocar la independencia política como una reedición de la conquista, pero con un final feliz, en que los insurgentes liberaban a los pueblos originarios, de la dominación ibérica. Enrique Florescano ha señalado con razón que *México a través de los siglos* (1882) es el primer intento de consideración por ofrecer una historia en la que se asimilara la realidad del mestizaje.[3] Por su parte, Andrés Molina Henríquez en *Los grandes problemas nacionales* (1909) además de una crítica del latifundio, hizo una sociología del México mestizo.

El libro de Aimer Granados, *Debates sobre España. El hispanoamericanismo en México a fines del siglo XIX*, documenta el esfuerzo opuesto, es decir, cuando en México se asumía el mestizaje y se avanzaba en su caracterización, desde la Península se difundía el hispanoamericanismo como una ideología racionalizadora del fenómeno colonial.

Después de ofrecer un mosaico con las imágenes mexicanas y españolas acerca del otro, de la violencia habitualmente verbal y a veces física que las acompañó, y de adelantar que la hispanofobia abonó el terreno en que germinó el nacionalismo mexicano, el autor identifica tres coyunturas que contribuyeron a la formulación del hispanoamericanismo finisecular: la conmemoración del cuarto centenario del descubrimiento colombino, el desastre de 1998 y el Congreso Hispanoamericano de 1900.

De distinta densidad histórica, estos eventos favorecieron y expresaron la política de acercamiento de la monarquía española con las Repúblicas americanas independientes. La fiesta del centenario estuvo impregnada por la nostalgia: trató de recordarle al mundo, especialmente a Estados Unidos y a las potencias europeas, que en el pasado España había sido un imperio de dimen-

[3] Enrique FLORESCANO, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002, p. 370.

siones planetarias, capaz de difundir su lengua y su cultura en todo un continente.

El hispanoamericanismo, muestra Granados, se gestó en la Península, pero se reformuló en América al insertarse dentro de disputas intelectuales ya viejas. El lenguaje común ofrecido por la filosofía spenceriana, aunque con elementos de las corrientes metafísicas que no viene ahora al caso comentar, aligeró su travesía por el Atlántico. El autor destaca una matriz conservadora, donde la raza, la historia y la lengua, conforman los asideros teóricos. Éstos fueron el fundamento para elaborar los conceptos capitales: "raza española" o "latina" según cada autor, "imperio espiritual" y "madre patria", por sólo citar los principales. Dentro de este marco interpretativo el otro ya no es el mexicano, como en las visiones mutuas que presentó el autor en la primera parte, sino Estados Unidos. Hemos pasado ahora a un conflicto ya no entre individuos, sino entre Estados, donde la oposición es la de la raza española con la «raza sajona», el imperio espiritual *versus* el imperialismo y la madre patria, frente a la madrastra del norte.

No sorprende que este discurso tan precario sedujera a los tenderos de la junta patriótica española de México, que llegaron incluso a circular un documento que encomiaba la odisea de haber "arrancado de la barbarie" a los pueblos originarios (p. 162), tampoco que prendiera en el porfiriato, donde se configuraron algunos de los prejuicios raciales aún supervivientes en la sociedad mexicana, lo que llama la atención es que arraigara en un segmento de la intelectualidad cuando la discusión sobre este asunto parecía superada. Insisto en esto porque la Ilustración ya había incorporado al pasado prehispánico dentro de la historia mexicana, y el romanticismo les había dado a los indígenas un lugar en el periodo nacional. Francisco Pimentel y Manuel Orozco y Berra estudiaron las lenguas autóctonas y buscaban establecer patrones lingüísticos generales; y Justo Sierra trazó

una síntesis en que el elemento indígena formaba parte de un devenir nacional dotado de sentido e inscrito en el flujo universal. En cambio, los hispanoamericanistas los volvieron a expulsar de la clase de historia.

La figura más conspicua del hispanoamericanismo mexicano, nos dice Granados, fue Francisco G. Cosmes, quien descubrió que "la creciente oleada sajónica" (p. 181) constituía un peligro para la nacionalidad mexicana y únicamente el hispanoamericanismo podría precavernos contra ese mal. Esgrimió con certeza científica la "ley de la herencia" de "caracteres sociológicos" que demostraba, de manera contundente, que los nexos entre América y el viejo continente eran indestructibles (p. 179). En esta lógica, los caracteres sociológicos indígenas carecieron del vigor suficiente para fijar su herencia o, incluso, eran genéticamente incompatibles.

Los artículos publicados por Cosmes en *El Correo Español* llaman la atención por la radicalidad de su postura. Llegó más lejos que cualquiera de sus contemporáneos. Mientras Justo Sierra intentó todavía mejorar la situación material y cultural de los indígenas, o a José Tomás de Cuéllar le parecían prácticamente irredimibles, aquél de plano los borró del presente y del pasado como nos recuerda el autor: "De cara al mundo europeo 'civilizado', para nuestro periodista era prioritario negar, en la formación nacional mexicana, cualquier tipo de vinculación con el mundo prehispánico y, por ende, con las comunidades indígenas" contemporáneas (p. 232).

La tercera parte de *Debates sobre España* está dedicada a la enseñanza de la historia en los libros de texto del siglo XIX. El autor rastrea la pareja indigenismo/hispanoamericanismo en escritores como Luis Pérez Verdía, Guillermo Prieto y Genaro García, inclinados hacia el primero, y Vicente Riva Palacio, Justo Sierra y José María Vigil, interesados en ofrecer una visión más ponderada de la conquista. No cita ningún libro exclusivamente

hispanoamericanista, haciéndonos pensar que la presencia de esta corriente fue, sobre todo, en la prensa y, específicamente, en la de la colonia española. Con todos sus defectos e inconsistencias argumentales la historia liberal, cultivadora de la leyenda negra de la colonia fue la que a final, perduró, ganándole la partida al hispanoamericanismo cuando menos en el imaginario colectivo.

Para finalizar quisiera hacer un breve recuento de las imágenes de Estados Unidos y Europa en la historia y la novela histórica de la segunda mitad del siglo XIX, imágenes que podríamos montar en un carrusel: con la guerra de 1847 a Estados Unidos se le repudia y algunas plumas claman por un acercamiento con Europa; durante y después de la intervención francesa se denosta a las potencias europeas y el imperio del norte es rescatado como garante de la libertad nacional; en el porfiriato vuelve de nueva cuenta el rechazo hacia Estados Unidos y revive la simpatía por Europa. España es temporalmente indultada como bien expone el autor. La Revolución la volvería una vez más la villana favorita.

Debates sobre España apunta cosas nuevas e ilustra mejor otras ya conocidas. En el primer caso me parece que está la parte correspondiente al hispanoamericanismo. Dentro del otro incluiría las secciones dedicadas a las percepciones recíprocas y a la historia nacional. Ahora, con el estudio realizado por Ricardo Pérez Montfort sobre el hispanismo de la posrevolución,[4] tenemos una perspectiva amplia de esta ideología poco elaborada y periférica, impermeable a los cambios y quizá por eso durable, simple y siempre a mano. Debemos agradecer a Aimer Granados que nos lo recordara.

Carlos Illades
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

[4] *Hispanismo y falange. Los sueños imperiales de la derecha española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

RICARDO MELGAR BAO, *Redes e imaginario del exilio en México y América Latina, 1934-1940*, Buenos Aires, Ediciones Libros en Red, 2003, 248 pp. ISBN 987-561-061-5

"La patria mexicana es más grande que México", sentenció en 1938 Víctor Raúl Haya de la Torre, jefe del Partido Aprista Peruano (PAP) cuyo liderazgo tan autoritario como carismático se hizo sentir también sobre el conjunto de los comités apristas diseminados en el continente: Argentina, Bolivia, Panamá, Cuba, Guatemala y México. Allí donde hubo exiliados apristas, víctimas de una persecución de casi de tres décadas, floreció un comité que asumía las banderas de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), extraña formación política, en cuyos orígenes convergieron reclamos universitarios de matriz arielista, aproximaciones heterodoxas al marxismo, junto a los primeros acercamientos a lo que después se conoció como el pensamiento indigenista latinoamericano. La clandestinidad fue la norma ante regímenes altamente represivos, y esa cerrazón del sistema político peruano indujo estrategias conspirativas de carácter insurreccional que no hicieron más que potenciar la persecución, los asesinatos y los exilios de los militantes de la APRA.

Sobre los primeros destierros apristas en México, incluido el de Víctor Raúl Haya de la Torre en 1923 y 1928, Ricardo Melgar Bao ha dado cuenta en una serie de textos publicados en las últimas décadas.[1] Estas indagatorias lo convierten en un pionero de

[1] "La Revolución Mexicana en el movimiento popular nacional de la región andina", en *Boletín de Antropología Americana*, 6 (dic. 1982); "Las lecturas andinas de la Revolución Mexicana", en *Cuicuilco*, 31-32 (jul.-dic. 1992); *Un mirador andino de la Revolución Mexicana: Bolivia*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, mimeo. s.f.; y "Redes del exilio aprista en México (1923-1924): una aproximación", en Pablo YANKELEVICH (coord.), *México, país refugio. La experiencia de los exilios en el siglo XX*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés, 2002.

los estudios de la recepción de la revolución mexicana en América Latina, en donde la APRA es quizá el más logrado movimiento político derivado de aquella recepción en el área andina.

El libro cierra un ciclo iniciado por aquellos trabajos, toda vez que se trata de un pormenorizado estudio sobre la naturaleza y dimensión del destierro aprista en México en los años treinta, particularmente durante la presidencia de Lázaro Cárdenas; pero el ciclo que se cierra no sólo se refiere a un nuevo exilio aprista, el tercero en México, sino también a una coyuntura donde en el debate y en las prácticas de la izquierda latinoamericana, las propuestas apristas compitieron, no muy exitosamente, con las posiciones comunistas fieles a los dictados de la III Internacional Comunista. Además, ese exilio en tierras mexicanas permite mostrar nuevas dimensiones tanto de los horizontes teóricos y doctrinarios del aprismo, como de las aproximaciones y el compromiso del cardenismo hacia el pensamiento y las acciones de la izquierda en América Latina.

En el México de Lázaro Cárdenas se experimentó con acciones radicales en materia de nacionalismo político y económico, pero además, éste fue un territorio donde la izquierda continental pudo valorar y medir sus propuestas de cara a un mundo que caminaba hacia la más oscura de sus noches. El activismo del país frente a la guerra civil en España, el estallido de la segunda guerra mundial y la presencia de León Trotsky fueron hechos que tensaron el debate en los espacios de izquierda y, frente a ellos, los apristas debieron tomar partido. El libro de Melgar Bao da cuenta de estas cuestiones, además de introducirnos a una dimensión escasamente estudiada de la militancia aprista: el entramado de sus redes políticas e intelectuales a lo largo de América Latina, las solidaridades, las lealtades, las trayectorias personales, junto a pasajes de la cotidianidad política que marcaron la suerte de la APRA y sus Comités de Apoyo (Cap) en el continente.

Melgar Bao dibuja una cartografía tanto geográfica como mental del exilio peruano. Explora los lugares simbólicos de una diáspora que fue procesada como parte de un martirologio finamente cultivado por su líder. "En el dolor hermanos" fue una frase recurrente con la cual la militancia y su jefe rubricaban su correspondencia clandestina. Imágenes duras, desbordadas de sufrimiento permitían cultivar la heroicidad como el eje sobre el que gravitó el imaginario exilar de los perseguidos apristas, que hilvanaba comités desde Buenos Aires hasta México, y donde el de Santiago de Chile, bajo la responsabilidad de Luis Alberto Sánchez, ocupó un lugar central. Melgar Bao, explica el funcionamiento de esa red clandestina por donde Haya de la Torre transmitía sus órdenes a Sánchez, el más fiel de sus lugartenientes, convirtiendo así a la capital chilena en el más destacado espacio de coordinación y difusión del pensamiento aprista en América Latina.

En esta trama México desempeñó un papel destacado cuando, a partir de 1934, la represión del gobierno del general Óscar Benavides abrió un nuevo torrente de exiliados políticos. Los apristas reactivaron sus contactos con sus antiguos amigos mexicanos, situación que se había potenciado desde 1932, cuando se produjo la ruptura de relaciones diplomáticas de México con el régimen peruano, presidido entonces por el general Luis Sánchez Cerro, bajo la acusación de que el servicio exterior de México había prestado ayuda a Haya de la Torre, perseguido por los militares. Melgar Bao, realiza un detenido seguimiento de esa reactivación de las redes intelectuales y políticas que el aprismo había cultivado en México a lo largo de los años veinte, donde la figura de Vicente Lombardo Toledano resulta decisiva, tanto por su amistad personal con el líder peruano, como por el papel desempeñado por la revista *Futuro*, cuyas páginas se convirtieron en tribuna del aprismo en México.

La llegada al poder de Lázaro Cárdenas abrió un ancho espacio de coincidencias programáticas ampliamente difundidas por la

APRA por medio de *Columbus*, su agencia de noticias continental, cuyo nombre remite a la osadía villista en territorio estadounidense en 1916. Sin embargo, el encuentro de propuestas nacionalistas y antiimperialistas, que hicieron del México cardenista un espejo que reflejaba el ideario aprista, no derivó en apoyos concretos a los planes insurreccionales que Haya de la Torre ideó desde Lima. El libro exhibe y demuestra los fracasos de los exiliados para conseguir financiamiento y armas para una programada rebelión en El Perú. Lázaro Cárdenas, más que sensible a la causa aprista, no avanzó mucho más allá de otorgar un ancho margen de maniobra para que los exiliados difundieran sus posturas, sin comprometer las ya restablecidas relaciones diplomáticas con el régimen de Benavides. En este sentido, el texto de Melgar Bao confirma con pruebas documentales, el escaso interés de México por incidir activamente en la política latinoamericana a partir de los acuerdos alcanzados con el gobierno estadounidense en 1929. El izquierdismo del régimen alentaba a las fuerzas progresistas de América Latina, pero esa circunstancia se desenvolvía en medio de la emergencia de dictaduras militares en el resto del continente. México no estuvo dispuesto a arriesgar el inicio de una buena vecindad con Estados Unidos, por apoyar a movimientos insurreccionales al sur de su frontera, como había sucedido a fines de la anterior década, cuando se dio la solidaridad callista con la lucha de Sandino en Nicaragua.

El CAP de México, con una sección en la ciudad capital y otra en Guadalajara, estuvo integrado por poco menos de una veintena de peruanos, a los que se sumaron algunos cubanos y dominicanos, junto a varios mexicanos solidarios con la causa de "Indoamérica". Melgar Bao reconstruye los derroteros personales de este núcleo de apristas en México, así como sus actividades y emprendimientos políticos: la revista *Trinchera Aprista*, la editorial Manuel Arévalo, y las campañas de propaganda libradas contra las imágenes y noticias que esparcían los funcionarios de

la Embajada peruana. Los exiliados circulaban con comodidad por las oficinas del Partido Nacional Revolucionario, sus escritos encontraban espacio en las páginas de *El Nacional*, la pluma del poeta nicaragüense Salomón de la Selva siempre estuvo a su disposición, Jesús Silva Herzog nunca regateo apoyos solidarios, igual que el hondureño Rafael Heliodoro Valle desde las columnas de *Excelsior*.

El México cardenista constituía un referente ideológico de la transformación propugnada por Haya de la Torre, al punto de pretender transfigurar a Emiliano Zapata en el Simón Bolívar del siglo XX. Sin embargo, para los mexicanos su revolución nunca pretendió servir de modelo; por ello, las exhortaciones del jefe aprista a romper los estrechos límites del nacionalismo nunca cristalizaron en acciones concretas del lado mexicano. Pero además, el horizonte doctrinal del aprismo, fundado en la búsqueda de fórmulas políticas autóctonas para la compresión y el cambio de la realidad continental, comenzó a perder atractivo conforme se incrementaba el peso de la izquierda cominternista. Sobre este proceso abunda Melgar Bao, en un esfuerzo por delimitar la manera en que el exilio mexicano coadyuvó al proceso de reafirmación de las coordenadas ideológicas de un aprismo que conforme avanzaban los años treinta, se obcecó en su lectura relativista del marxismo, acrecentando con ello su fobia antisoviética. En este sentido, *Redes e imaginario del exilio en México y América Latina* trasciende a las actividades de un puñado de apristas desterrados, para revalorar con nuevas fuentes, los temas y los problemas que nutrieron las polémicas entre las izquierdas continentales. Los debates en torno del partido de vanguardia, al frente único, a la revolución, al antiimperialismo latinoamericano y a la Internacional Comunista, vuelven a cobrar vida en la correspondencia y las publicaciones apristas exhumadas por Melgar Bao, en un espacio como el mexicano, donde la solidaridad con los republicanos españoles, aunado a la lucha contra los oposito-

res del radicalismo gubernamental, alentaron experiencias de frentismo popular antifascista, que parecían coincidir con los dictados del VII Congreso de la Internacional Comunista.

En síntesis, el libro propone una mirada a la recepción de la revolución mexicana en América Latina durante la década de 1930, una mirada realizada desde la militancia aprista en su exilio mexicano. Pero además, este encuentro de México y el aprismo, abre nuevos horizontes para repensar la historia del pensamiento de una izquierda continental. En este sentido, el libro por su rigurosidad e inteligencia, confirma la necesidad de revisitar aquella historia, como espacio de investigación abandonado, de manera preocupante, por la moderna historiografía latinoamericana.

Pablo Yankelevich
Instituto Nacional de Antropología e Historia

VERÓNICA ZÁRATE TOSCANO, *Una docena de visiones de la historia. Entrevista con historiadores americanistas*, México, Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora, 2004, 174 pp. ISBN 970-684-105-9

Siempre resulta fascinante revisar los caminos que conducen a la historia, en especial cuando la vocación no es clara y aparece después de otras experiencias. También resulta de interés ver las variedades en que los distintos historiadores la conciben, la abordan y la escriben. El libro toca fibras sensibles para aquellos que aunque tuvimos desde la niñez el gusto por la literatura y la historia, sentimos vocación científica y al elegir la historia como carrera, nos queda la duda sobre lo que hubiera significado el otro camino.

La lectura del libro de Verónica Zárate que hoy presentamos, está emparentada con la vieja obra de Lewis Perry Curtis, *El taller del historiador*. Por supuesto que es distinto, pues Curtis incluyó

16 ensayos de historiadores que develaban sus experiencias, cómo habían llegado a interesarse por el pasado, las metodologías que habían utilizado y los problemas que habían sorteado. El libro de Verónica Zárate tiene un carácter diferente al ofrecer el fruto de doce entrevistas. No obstante, también nos abre la puerta para adentrarnos en la forma cómo estos doce conocidos historiadores hispanoamericanistas descubrieron su vocación, cómo decidieron los temas de su interés y la forma en que los abordaron.

Los doce historiadores pertenecen a diversas generaciones y nacionalidades lo que influye en la variedad de las respuestas. Extraña que sólo dos sean mujeres, a pesar de la impresión general tan repetida por mi maestro Edmundo O'Gorman, de que la historia se había convertido en profesión femenina. Como las entrevistas se hicieron en el marco de un Congreso internacional sobre la independencia, hace sospechar que hubo algo de machismo en las invitaciones.

El grupo entrevistado pertenece a las siguientes nacionalidades: un canadiense, un nicaragüense; un venezolano; un argentino; dos españoles; un británico; dos franceses; un dominicano, y dos estadounidenses. Cinco por lo menos no son historiadores mexicanistas, pero tres de ellos (Germán Cardozo, Fernando Pérez Memén y Xiomara Avendaño) se ocuparon de nuestro pasado en sus disertaciones por haber hecho sus estudios de doctorado en El Colegio de México. José Carlos Chiaramonte y Manuel Izard han dedicado sus desvelos a la historia de Argentina y Venezuela y el resto ha hecho del pasado mexicano una de sus principales preocupaciones, aunque haya incursionado también en el de otras partes del mundo hispánico.

Me habría gustado que a todos se les hubieran hecho las mismas preguntas. No sé qué dictó la variedad, aunque pareciera que fue el contexto en que se hizo la entrevista. Es posible que las entrevistas que se hicieron en los pasillos del recinto donde se llevó a cabo el Congreso sobre Independencia fueran más es-

pontáneas, mientras las que se llevaron a cabo en un ambiente más apropiado resultaron más formales. La de Germán Cardozo prácticamente no fue entrevista, pues sin tomar respiro hizo una relación de su vida académica y de sus intereses.

Salta a la vista que la pregunta ¿cuál es el origen de?, fue interpretada de dos formas. Una minoría mencionó los caminos que les condujeron a la historia, mientras la mayoría contestó su lugar de nacimiento y educación y hubo que hacerles la pregunta directa sobre cómo se habían interesado en la historia.

El camino cómo los doce entrevistados encontraron su vocación histórica resulta variada y, en algún caso, muy sorprendente. Para algunos historiadores como Brian Hamnett, el camino hacia la historia fue casi lineal, ya que su afición temprana por la historia, la geografía y la literatura no tuvo desvíos y al llegar al grado universitario, sólo tuvo que elegir el tema de disertación, derivado del gran interés que le había despertado la construcción, desarrollo y decadencia de los imperios ibéricos, es decir, tanto de España, como de Portugal.

Para muchos colegas el interés se lo despertaron excelentes maestros, en algún sector de sus estudios. Para los menos, el camino fue sinuoso y sólo después de experiencias o estudios fallidos, descubrieron la historia. Xiomara Avendaño confiesa que fue el fracaso de su incursión en la política la que la llevó a refugiarse en la historia, como lo fueron también sus estudios de historia mexicana que no obstante, le ampliaron las perspectivas de comprensión del pasado centroamericano. Su experiencia me recuerda algo que solía comentar don Daniel Cosío Villegas, de que detrás de muchos historiadores hay políticos frustrados.

Me sorprendió sobremanera que François-Xavier Guerra hubiera enfrentado un camino tan largo y complicado para llegar a la historia. François-Xavier confiesa que aunque desde muy joven le atrajeron la literatura y la historia, como en sus tiempos de estudiante esos estudios parecían propios de las chicas y se

le daban bien las matemáticas, decidió seguir la carrera de ingeniería que gozaba de gran prestigio; pero la carrera lo aburrió; buscó alivio en el estudio de la geología, pero el remedio no funcionó, por lo que decidió cursar tanto ciencias como letras. Fue después de su traslado definitivo a Francia cuando decidió dedicarse en exclusividad al estudio de la historia. Jaime Rodríguez, por su parte, tuvo que abandonar el estudio de la economía para dedicarse a la historia. No obstante, las experiencias previas beneficiaron sus investigaciones históricas y ampliaron su visión del pasado. François-Xavier reconoce que la ingeniería y la geología le ayudaron a razonar de manera rigurosa.

Otro tema interesante tiene que ver en cómo estos colegas definieron el tema de sus investigaciones. Varios de ellos confiesan la influencia decisiva de sus maestros, ya fuera despertando su interés en algún aspecto del pasado o, de plano al haberles sugerido el tema. John Tutino relata que una excelente maestra de español en la educación media, le permitió destacar en el aprendizaje y ganar una beca para perfeccionarlo en San Miguel de Allende, Gto. El interés que le despertó su estancia en México, se iba a ratificar durante su doctorado en la Universidad de Texas, en Austin. Ahí tuvo la suerte de contar con dos excelentes mentores: James Lockhart y Nettie Lee Benson, quienes cimentaron su interés en el pasado mexicano, aunque John atribuye haber elegido el tema del campesinado para su disertación doctoral, a la honda impresión que le dejó una corta charla con un campesino en Celaya, que en su sencillez se le reveló como un filósofo sin educación. Chiston Archer, otro doctorado en Austin, recuerda cómo sus paseos de pesca por las costas de la Columbia Británica y Alaska, desde su infancia le habían despertado interés por los múltiples nombres españoles que recuerdan a sus descubridores. Más tarde, ya interesado en el estudio del ejército, eligió estudiar el novohispano bajo el concepto de que era "espejo de la sociedad mexicana".

A Manuel Izard, fue su participación política, lo que lo forzó a abandonar Barcelona e irse a vivir a Venezuela y este exilio sería el causante de su interés en el pasado latinoamericano. Por fortuna, según menciona, al darse el cambio político pudo volver ventajosamente a su tierra. José Carlos Chiaramonte tuvo una experiencia semejante al ser forzado a trasladarse a México durante la dictadura militar argentina. Es posible que su experiencia mexicana incidiera en una ampliación de sus perspectivas latinoamericanistas, sin apartarlo del interés fundamental en su propio pasado.

La moda de los temas también tuvo su impacto. François-Xavier Guerra menciona cómo ella determinó sus primeros estudios: el de su primera tesis sobre el movimiento obrero francés y una investigación sobre el primer periódico marxista. En cambio, el interés en México fue producto de una coyuntura, ya que en busca de una alternativa para evitar la enseñanza en las escuelas secundarias, se enteró de que François Chevalier buscaba un ayudante de cátedra. Tuvo la fortuna de ser aceptado, pero esto lo obligó a enseñar e investigar sobre el pasado latinoamericano. De esa manera abandonó el tema de la Internacional Comunista que había elegido para su tesis de doctorado y, a sugerencia de Chevalier, se inclinó por el estudio de la revolución mexicana, que por fortuna respondía a su interés en los procesos revolucionarios. La naciente informática le permitió poder utilizar la prosopografía para la redacción de la tesis y le permitió hacer una inapreciable aportación al estudio de la Revolución.

No faltaron entre los entrevistados los que llegaron a la historia vía los estudios clásicos, la filosofía y la literatura, instrumentos inapreciables para la investigación. Fernando Pérez Memén llegó a la historia por medio de la filosofía y Annick Lempérière mediante los estudios clásicos. Annick confiesa que le encantaba la filosofía, pero "le faltaba la relación concreta con la realidad". Esto la llevó a elegir la historia convencida de que es y era, "una

manera completa y compleja de pensar el mundo [que] requiere atención hacia los aspectos concretos del quehacer humano". Rechazó hacer historia de Francia como la mayoría de los doctorandos franceses y eligió Latinoamérica, intuyendo que este mundo lejano en el espacio, era culturalmente como una prolongación mediterránea. El idioma no fue obstáculo, pues con diez años de estudio del latín, el español le resultó fácil. Al principio quiso investigar la revolución cubana, y fue François Chevalier el que le sugirió que estudiar los sindicatos anarquistas del golfo de México, para los que afortunadamente encontró una copiosa documentación. Annick pudo aprovechar el uso de análisis prosopográficos para identificar grupos y redes de poder, así como descubrir la contribución de los intelectuales de los años veinte y treinta en la construcción de una nueva nación, que lograron integrar a grupos que habían quedado marginados. En un segundo tiempo, se interesó en el estudio de la historia del siglo XIX y dedicó sus desvelos al Instituto de Ciencias y Artes de Oaxaca, tarea que le sugirió los interrogantes que le han llevado a adentrarse en el siglo XVIII, momento en que empezó la hibridación del léxico político y de los símbolos, mezcla de prácticas antiguas y vocabulario liberal o al contrario, uso de conceptos de viejo cuño para describir realidades y prácticas nuevas. Debo mencionar, a petición de esta estimable colega, su descontento por la incompleta bibliografía y los errores que contiene la que se incluye, pues sin duda no refleja su amplia trayectoria y resulta injusta comparada con la que se dedica a otros entrevistados.

La pregunta sobre sus experiencias de investigación en México, mereció en todos recuerdos agradables. Guerra encomió "la cordialidad de las relaciones humanas" [mexicanas] y sólo lamentó no haber podido consultar el Archivo de la Defensa. Este renglón contiene algunas anécdotas curiosas. Christon Archer refiere cómo al entrevistarse con Rubio Mañé, entonces director del Archivo General de la Nación, cuando todavía estaba en Palacio

Nacional, al enterarlo del tema de su interés, le comentó que casi no encontraría material sobre el ejército novohispano. Christon solicitó de todas maneras, permiso para dar un vistazo y para su satisfacción, apareció un material realmente apabullante, que le permitió rehacer la vida de oficiales y soldados y de la corporación.

No faltó la pregunta sobre si su extranjería les daba una perspectiva diferente sobre la historia. Casi todos pensaron que no, aunque alguno mencionó que tal vez les permitía mantenerse en un terreno neutral, frente a temas que todavía causan estrago en México.

Él libro incluye muchísimos temas de interés, de acuerdo con las inclinaciones del lector. Entre los comentarios que más me impresionaron están los de Guerra, uno, sobre la gran ignorancia que existe en España acerca de América y otro hecho como de paso, sobre la necesidad de actualizar el contenido de la historia patria, pero haciéndolo "progresiva y prudentemente, sabiendo que modificar [...] los relatos heroicos imaginarios que estructuraron la conciencia nacional en la niñez, pueden producir traumatismos y desilusiones considerables y debilitar la necesaria cohesión de la comunidad política". Inmersa desde siempre, en la preocupación por la enseñanza de la historia y su reforma, aprecié la fina sensibilidad de François-Xavier, quien a pesar de su absoluto alejamiento de la enseñanza básica, hacía gala una vez más, de su amplia comprensión histórica y humana.

Creo que el libro nos obliga a reflexionar sobre nuestra propia experiencia y las aportaciones invaluables que nos han ofrecido algunos entrevistados para reinterpretar nuestro pasado. Desde luego, me ratificó con cuánta razón don Daniel Cosío Villegas insistía en que "es imposible escribir la historia mexicana, sin tomar en cuenta lo escrito por los historiadores extranjeros".

Josefina Zoraida Vázquez
El Colegio de México

RESÚMENES

SALVADOR CÁRDENAS GUTIÉRREZ: *La lucha contra la corrupción en la Nueva España según la visión de los neoestoicos*

Con la progresiva presencia de un funcionariado judicial y administrativo en la Nueva España, vino el desarrollo de una cultura cortesana que trajo aparejado el fenómeno de la corrupción mediante actos de cohecho y fraude a las arcas públicas. Las autoridades peninsulares y virreinales trataron de abatir esas prácticas por medio de los juicios de residencia y de leyes de carácter penal. Asimismo, buen número de juristas, moralistas y poetas, denunciaron la corrupción desde la óptica de la filosofía neoestoica. Temas como el "engaño" que produce la vanidad y la adulación frente al "desengaño" derivado de la virtud, fueron recurrentes en el sermón barroco, en el panegírico y en la emblemática festiva y ceremonial inspirada en esa visión filosófica. Si bien, desde esa misma perspectiva se intentó armonizar la ética con la lucha por el poder, haciendo uso de la dimensión lúdica de la virtud, tal como lo había propuesto Séneca y lo repiten los autores de la literatura áulica novohispana.

ALEJANDRA OSORIO: *La entrada del virrey y el ejercicio de poder en la Lima del siglo XVII*

Como el *alter ego* del rey, el virrey fue el oficial mas alto del imperio español en las Indias. La asociación del rey con su *alter ego* en la imaginación popular se realizaba a través de la celebración de suntuosas ceremonias públicas como la entrada del virrey. La magnificencia de la entrada virreinal era importante para legitimación del poder del nuevo virrey, ya que durante la ceremonia, su cuerpo se rodeaba de símbolos fácilmente asociados con la majestad y poderes del rey. Aunque la historiografía sobre las entradas virreinales en América ha enfatizado la uniformidad de estos rituales en los territorios de ultramar, este artículo señala importantes diferencias entre las ceremonias celebradas en Lima y la ciudad de México durante el siglo XVII. Estas diferencias produjeron una interpretación más ambigua de la imagen del virrey en El Perú que en la Nueva España, como también el desarrollo de culturas políticas diferentes.

YANNA P. YANNAKAKIS: *Hablar para distintos públicos: testigos zapotecos y resistencia a la reforma parroquial en Oaxaca en el siglo XVIII*

En el siglo XVIII, mediante una rigurosa campaña de extirpación y una reforma parroquial profunda, el obispo fray Ángel Maldonado intentó reconquistar a las comunidades indígenas del distrito de Villa Alta, Oaxaca. Este artículo examina la resistencia indígena a la reforma parroquial mediante un enfoque basado en la actuación oral de los testimonios legales presentados por testigos zapotecos durante una investigación realizada en 1734 sobre la organización parroquial. El uso de la actuación oral como

herramienta analítica revela cómo los testigos desplegaron su habilidad retórica y su competencia transcultural para preservar la autonomía indígena ante las intervenciones civil y eclesiástica, al tiempo que negociaban su identidad como súbditos coloniales.

BRIAN CONNAUGHTON: *Voces europeas en la temprana labor editorial mexicana, 1820-1860*

La originalidad del pensamiento mexicano del siglo XIX debe abordarse en relación directa con las polémicas del foro atlántico. La expresión y evolución de las sensibilidades nacionales sólo es plenamente comprensible dentro del contexto de la expansiva competencia ideológica promovida por la circulación intensa de textos impresos. En este proceso la reimpresión y la traducción de obras europeas desempeñaron un papel fundamental. El debate se tornó un eje creativo en la constitución de la identidad nacional. Ésta se articulaba en una compleja y formativa frontera entre preferencias y cambiantes realidades nacionales y los principios y programas que surgían y se confrontaban dentro del ciclo de revoluciones desde 1789. Una vertiente clave y recurrente del debate fue la pugna político-religiosa dentro del mundo católico en crisis a ambos lados del atlántico.

MOISÉS GONZÁLEZ NAVARRO: *La ley Juárez*

Recién nombrado ministro de Justicia, Benito Juárez decretó el 23 de noviembre de 1855, la promulgación de "La ley Juárez", la que desató una serie de opiniones en favor y en contra. Estas últimas surgidas en un principio, al frente de los sectores afecta-

dos: la Iglesia, el ejército y la Suprema Corte de Justicia, ya que esta ley contaba en su esencia con tres puntos de importancia política: la supresión de fueros, la organización de la Suprema Corte y la creación del Tribunal Superior del Distrito Federal. La controversia rebasó los límites de su tiempo, que incluyó desde la fuerte discusión dentro de la otrora clase política y de los periódicos de la época, hasta la generación de opiniones de parte de los estudiosos posteriores; simpatizantes y detractores.

CONSUELO CUEVAS CARDONA E ISMAEL LEDESMA MATEOS: *Alfonso L. Herrera: controversia y debates durante el inicio de la biología en México*

El inicio de la biología en México estuvo rodeado por fuertes debates en distintas instituciones en las que intentó abordarse su estudio a principios del siglo XX. Su introductor, Alfonso L. Herrera, trató de romper con lo que él consideraba una historia natural anquilosada, para dar paso al estudio de los grandes problemas de la vida, entre ellos su origen y evolución. En este artículo se presenta la lucha sostenida por Herrera, entrelazada estrechamente con los movimientos sociales ocurridos en el país en esa época.

ABSTRACTS

SALVADOR CÁRDENAS GUTIÉRREZ, *Struggle against Corruption in New Spain, in the View of the Neo-Stoics*

Along with the increasing presence of judicial and administrative officials in New Spain came the development of a courtly culture that entailed corrupt practices such as bribery and fraud to the public treasury. Spanish and viceragal authorities attempted to deter these practices through local lawsuits and penal codes. At the same time, many lawyers, moralists and poets censured corruption from the perspective of neo-Stoic philosophy. Topics such as the "deception" produced by vanity and adulation, as opposed to the "truth" revealed by virtue, were frequent in baroque sermons, panegyrics and festive and ceremonial emblems inspired in this philosophical viewpoint. However, this same viewpoint attempted to unite ethics and the struggle for power by taking advantage of the ludic dimension of virtue, just as Seneca had proposed and the authors of courtly New-Spanish literature had repeated.

ALEJANDRA OSORIO, *The Viceroy's Entry and the Exercise of Power in Seventeenth-Century Lima*

As the *alter ego* of the king, the viceroy in colonial Spanish America was the highest official of the empire. The association of the king and his *alter ego* in the public imagination was achieved through the celebration of splendid public ceremonies such as the Viceroy's entry. The magnificence of the viceregal entry was important for the legitimation of the new viceroy's power, so during the ceremony he was surrounded by symbols easily associated to the powers and majesty of the king. Although historiography on viceregal entries in the American continent has stressed the uniformity of these rituals in colonial territories, this paper points out important differences between the ceremonies celebrated in Lima and Mexico City during the seventeenth century. These differences led to a more ambiguous interpretation of the viceroy's image in Peru than in New Spain, as well as to a development of different political cultures.

YANNA P. YANNAKAKIS: *Performing for many Audiences: Zapotec Witnesses and Resistance to Parish Reform in Eighteenth Century Oaxaca*

During the early eighteenth century, through a rigorous extirpation campaign and substantial parish reform, Bishop Fr. Angel Maldonado attempted a reconquest of the native communities of the district of Villa Alta, Oaxaca. This article examines native resistance to parish reform through a focus on the oral performance of legal testimony by Zapotec witnesses in a 1734 investigation concerning parish organization. The use of oral performance as an analytical tool reveals how the witnesses

deployed rhetorical skill and cross-cultural competence in order to preserve native autonomy from church and civil intervention, and simultaneously negotiate their identity as colonial subjects.

BRIAN CONNAUGHTON: *Voces europeas en la temprana labor editorial mexicana, 1820-1860*

The originality of 19th century Mexican thought can only be understood in direct relation to European polemics of the time. The expression and evolution of national sensibilities is not fully comprehensible outside the context of vigorous ideological debates facilitated by the intense circulation of written texts. It is here that the reediting and translation of European works played a fundamental role, fanning the debate which became a creative activity in the constitution of national identity. This identity was articulated on a complex, contentious frontier where national preferences and changing realities met principles and programs which arose within the turbulent cycle of revolutions after 1789. A key and recurrent aspect of this debate was the political-religious struggle in the Catholic world in crisis on both sides of the Atlantic.

MOISÉS GONZÁLEZ NAVARRO, *The "Ley Juárez"*

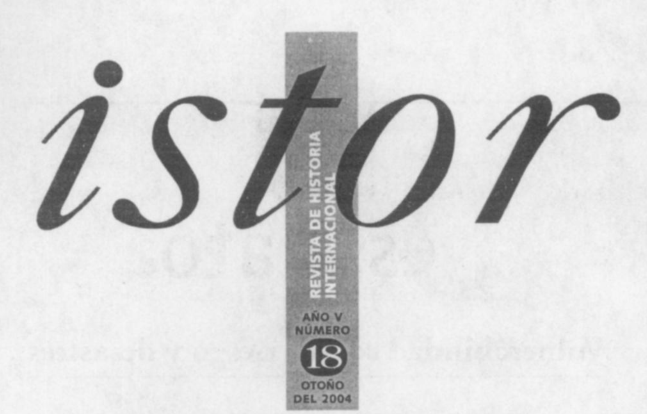
Benito Juarez, when recently appointed Minister of Justice, decreed on November 23rd, 1855, the so-called "Ley Juárez", which gave place to many opinions in favor and against it. Opinions against the law arose originally in affected sectors

—the Church, the Army, and the Supreme Court of Justice—, for it had three essential points of political importance: the suppression of privileges, the organization of the Supreme Court, and the creation of the Tribunal Superior del Distrito Federal (Superior Court of the Federal District). The controversy went far beyond its time, for it included, on the one hand, a strong discussion within the old political class and the press of the time, and on the other, opinions from much later scholars, both followers and detractors.

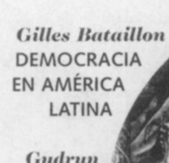
CONSUELO CUEVAS CARDONA AND ISMAEL LEDESMA MATEOS, *Alfonso L. Herrera: Controversy and Debates in Early Mexican Biology*

The dawn of biology in Mexico was surrounded by strong debates in the institutions that tried to study this subject in the early twentieth century. Biology's Mexican promoter and introducer, Alfonso L. Herrera, attempted to break with what he considered old-fashioned natural history, in order to begin studying the great problems of life, among them, its origin and evolution. This paper describes Herrera's struggle, which was tightly intertwined with the social problems occuring in Mexico at the time.

Traducción de LUCRECIA ORENSANZ

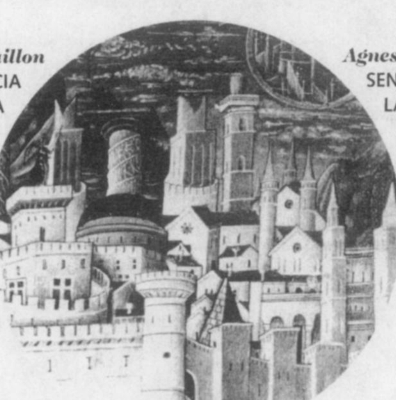


En torno a la democracia



Gilles Bataillon
DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA

Gudrun Krämer
BUEN GOBIERNO A L'ISLAMIQUE



Agnes Lejbowicz
SENTIDO DE LA JUSTICIA

Pierre Manent
PROBLEMAS ACTUALES DE LA DEMOCRACIA



50 pesos



CLAUDE LEFORT • ISAMI ROMERO HOSHINO • ANDER AZPIRI • LEÓN TOLSTOI

NORMAS DE LA REDACCIÓN

1. Los autores enviarán DOS ejemplares de su colaboración: una en papel y otra en diskette de 3'5 (versión Word para Windows). También puede enviarse a la dirección electrónica histomex@colmex.mx

2. Los textos (incluyendo resúmenes de 100 palabras como máximo, en inglés o español, notas, citas y referencias bibliográficas) deberán estar mecanografiados en negro, a doble espacio, en papel tamaño carta (21.5 × 28 cm), con márgenes de 3 cm en los cuatro lados, y con paginación consecutiva.

3. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar preparadas para reproducción y numeradas consecutivamente. Irán en páginas separadas y su colocación en el texto deberá indicarse con claridad.

4. Los cuadros y tablas se numerarán de modo consecutivo y su colocación en el texto se señalará claramente. Cuando su extensión lo requiera irán en páginas aparte.

5. Las notas se reducirán siguiendo el formato establecido por *Historia Mexicana*. Éstas irán al final del texto, con paginación corrida, antes de la bibliografía; estarán numeradas de manera consecutiva con números arábigos volados.

6. Todas las siglas y referencias que aparezcan mencionadas se incluirán completas al final del texto, en orden alfabético, en la sección de SIGLAS Y REFERENCIAS; la paginación será corrida. En todos los casos se deberá seguir el formato ya establecido por *Historia Mexicana*.

7. Al inicio de los artículos se deberán indicar claramente después del título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece. En los testimonios, notas, reseñas, etc., estos datos se colocarán al final del texto.

8. No se admitirá ninguna colaboración que no se atenga a estas *Normas*.

9. La redacción acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles a partir de su recepción. La aceptación de cada colaboración dependerá de la evaluación de dos especialistas anónimos. De acuerdo con ésta, la redacción decidirá sobre la publicación e informará a los autores en un plazo razonable.

10. Para evitar costos extras de impresión, no se aceptará ningún cambio en el texto después de aprobada la colaboración.

11. En ningún caso se devolverán los trabajos recibidos por *Historia Mexicana*.

ADVERTENCIA: se solicita que las editoriales y los autores que deseen enviar libros para reseña, lo hagan a la Redacción de la revista. Toda obra aparecerá citada anualmente en una lista de PUBLICACIONES RECIBIDAS.

Graciela San Juan, secretaria, colaboró en la preparación de este número.

DE PRÓXIMA APARICIÓN

JAIME DEL ARENAL FENOCHIO
De Altamira a Grossi: presencia de historiadores extranjeros del derecho en México

SALVADOR CÁRDENAS GUTIÉRREZ
El teatro de la justicia: hacia una arqueología de la judicatura novohispana (siglos XVII y XVIII)

ANDRÉS LIRA
Las dimensiones jurídicas de la conciencia: fray Bartolomé de Las Casas (1553) y fray Jerónimo Moreno (1637)

GEORGINA LÓPEZ GONZÁLEZ
Cultura jurídica e imaginario monárquico: las peticiones de indulto durante el segundo imperio mexicano

DANIELA MARINO
¿Ciudadanos de la República o súbditos del imperio? Culturas jurídica y política en los pueblos de la segunda mitad del siglo XIX

ELISA SPECKMAN GUERRA
Los jueces, el honor y la muerte. Un análisis de la reforma legal (Distrito Federal, 1871-1931)

VANESA TEITELBAUM
Sectores populares y "delitos leves" en la ciudad de México a mediados del siglo XIX

JORGE TRASLOSHEROS
Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España